



Bibliotheca Alexandrina



0157886

اهداءات ١٩٩٨

أ.د./ محمد العزيز برهام

رئيس قسم اللغة العربية الأسبق-الإسكندرية

الْحَقِيقَةُ وَالشَّرِيعَةُ
فِي الْأَسْنَانِ

إيهناس جولدنسير
المستشرق الكبير

الحَقِيقَةُ وَالشَّرِيعَةُ

فِي الْأَسْلَامِ

تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية

نقله إلى اللغة العربية
وعلق عليه

على حسن عبد القادر
دكتور في العلوم الإسلامية
مدير المركز الثقافي الإسلامي بلندن

عبد العزيز عبد الحق
المدرس بكلية الشريعة
بالجامع الأزهر

محمد يوسف موسى
المدرس بكلية أصول الدين
بالجامع الأزهر



القاهرة

دار الكاتب المصري

شركة مساهمة مصرية

١٩٤٦

الطبعة الأولى . . . فبراير ١٩٤٦

العنوان الأصلي للكتاب

IGNAZ GOLDZIER

VORLESUNGEN

UBER DEN

ISLAM

جميع الحقوق محفوظة لدار الكتاب المصري ١٩٤٦

فهرس

صفحة

المقدمة ..	ز
مقدمة المؤلف ..	١
القسم الأول : محمد صلى الله عليه وسلم والإسلام ..	٣
القسم الثانى : تطور الفقه ..	٣٥
القسم الثالث : نمو العقيدة وتطورها ..	٦٧
القسم الرابع : الزهد والتصوف ..	١١٩
القسم الخامس : الفرق ..	١٦٧
القسم السادس : الحركات الدينية الأخيرة ..	٢٢٣
حواشى القسم الأول ..	٢٦٥
حواشى القسم الثانى ..	٢٧٧
حواشى القسم الثالث ..	٢٩٣
حواشى القسم الرابع ..	٣٠٥
حواشى القسم الخامس ..	٣٢٧
حواشى القسم السادس ..	٣٥٩
كشاف ..	٣٦٩

بسم الرحمن الرحيم

محمد الله حمد الشاكرين ، ونصلي ونسلم على سيدنا محمد المرسل بالهدى
والدين الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ونستمدد الهداية في
نحن بسبيله من خدمة الدين والعلم .
وبعد ؛ فهذه كلمات أقدم بها لترجمتنا العربية لكتاب : « محاضرات في
الإسلام » ، أو كما عرف في فرنسا والشرق : « العقيدة والشريعة في الإسلام » ،
للمستشرق المجري جولدتسيهر .

المستشرقون والاسلام

لقد تناول المستشرقون من علماء أوروبا الإسلام والمسلمين بالدراسة من
نواح مختلفة ؛ وكان منهم من ملكه الهوى فأضله على جهل أو علم ، ومنهم من
آثر أن يكون منصفاً يصنع بالحق متى هدى إليه بعد البحث والتنقيب .
ومهما يكن ، فإن الدراسة التي تتميز بالجد والعمق للإسلام لم تبدأ إلا منذ
القرن التاسع عشر ، حين ذاعت ثقافة الشرق والإسلام في أوروبا ، وحين أخذ
الغرب يبسط سلطانه باسم الاستعمار على الشرق والبلاد الإسلامية ؛ عندئذ
نهض كثير من رجال أوروبا العلماء لبحث هذا الإسلام وتراثه ورجاله ، محاولين
تعرف مر حيويته وبقائه .

وقد كان هؤلاء الباحثون — ولا يزالون — طوائف شتى ، ينتمون إلى
أمم عديدة ، وتدفعهم عوامل مختلفة إلى احتمال البحث وعنايته ؛ وإن ألف
بينهم جميعاً العمل على تجلية الإسلام من نواحيه المختلفة ، كلٌّ من الناحية التي
تخصص فيها وعلى ما يرى من الأوضاع .

وقد كان اهتمامهم أولاً بكتب المغازي والسيرة والتاريخ . ثم أخذوا في
دراسة القرآن وعلومه ، والفقه وأصوله ، وعلم أصول الدين والفرق الإسلامية ،
وما إلى ذلك كله من مظاهر الفكر الإسلامي .

ونستطيع أن نذكر من هؤلاء العلماء : « رنان » Renan الفرنسي المعروف بعصبية على الشرق والعرب والإسلام ؛ ومواطنه « جستاف ليبون » Gustave Le Bon صاحب كتاب حضارة العرب ^(١) الذي نُقل هذه الأيام للعربية ؛ و « نولدكه » Th. Nöldeke الألماني المعروف بكتابه القيم في القرآن وتاريخه ^(٢) ؛ و « كايثاني » Leone Caetani الإيطالي مؤلف الكتاب الضخم : حوليات الإسلام ^(٣) ؛ والأب « لامنس » H. Lammens البلجيكي صاحب كتابي معاوية، والإسلام، وغيرها من المؤلفات التي يبين فيها بوضوح ركوبه متن الشطط والهوى كثيراً ؛ و « كارا دي فو » Carra de Vaux الفرنسي صاحب : مفكرو الإسلام ^(٤) ، والذي أفرد كُلاً من ابن سينا والغزالي بكتاب خاص . ثم نجد بين هؤلاء الأعلام الأستاذ المحقق « لويس ماسينيون » L. Massignon الحجة في التصوف في الإسلام ؛ والأستاذ الإنجليزي « نيكلسون » R. H. Nicholson المشهور بدراساته في التصوف الإسلامي أيضاً . وأخيراً ، نذكر العلامة « جولدتسيهر » ، صاحب الكتاب الذي تعتبر هذه الكلمة مقدمة له في طبعته لأول مرة باللغة العربية .

المؤلف : حياته ودراساته

ومؤلف الكتاب هو أجنثس جولدتسيهر المجري الأصل واليهودي الدين . ولد في شهر يونيه من شهر عام ١٨٥٠ م ، وتوفي في نوفمبر من عام ١٩٢١ ، أي بعد سبعين عاماً أو تزيد من حياة حفلت بالدرس والبحث والتأليف ، وكانت وفاته بمدينة « بودابست » عاصمة المجر التي كانت مجال نشاطه العلمي في الشطر الأكبر من عمره . فقد أمضى فيها السنوات الأولى من دراسته ، ثم ارتقى به الحال حتى صار أستاذاً بجامعة ، وانتهى به الأمر إلى اتخاذها مستقراً ومقاماً دائماً للبحث والدرس وإذاعة بحوثه ومؤلفاته ، التي أربت على بضع مئات ، كما يذكر الذين عنوا بترجمته وتتبع دراساته .

ولا عجب أن يكون له هذا العدد الضخم من المؤلفات والتعاليق والبحوث والمقالات ! فقد اتجه للانتاج في ناحية الاستشراق وهو دون العشرين من عمره .

(١) — *La civilisation des Arabes.* (٢) — *Geschichte des Qorâns.*

(٣) — *Annali dell'Islam.* (٤) — *Les penseurs de l'Islam.*

ولسنا الآن بسبيل التعريف بانتاجه العلمى كله ، ولكن يحسن أن نشير إلى أن منه كتابه عن « الظاهرية ومذهبهم وتاريخهم » ، وقد ظهر عام ١٨٨٤ م ؛ ثم « دراسات إسلامية » ، وقد ظهر في جزئين بعد سابقه بسنوات ؛ ثم كتابنا هذا : « محاضرات في الإسلام » ، أو كما عرف : « العقيدة والشريعة في الإسلام » ؛ ثم أخيراً « مذاهب المسلمين في تفسير القرآن » ، الذى نقل القسم الأول منه إلى العربية زميلنا الفاضل الدكتور على حسن عبد القادر ، وهو على نية نشر القسم الآخر منه هذه الأيام .

ومما لا ريب فيه أن هذين الكتائين الأخيرين هما أنضج ما كتب المؤلف عن الإسلام ، وأشهر ما ترك من تراث قيم كبير .

ومما لا ريب فيه كذلك أنه بهذا التراث الذى خلفه ، وبهذين الكتائين بصفة خاصة ، يعترف فيما نرى فى المرتبة الأولى من المستشرقين ، ومن أعظمهم تناولاً للإسلام ومذاهبه وعلومه الأصلية بالدرس والبحث المستفيض ؛ كما أنه لذلك أيضاً يعد من كبار المستشرقين الذين فهموا — بقدر ما وسعهم — الإسلام وروحه وتعاليمه ومذاهبه ، والعوامل التى أثرت فى ذلك كله ووجهته وجهات مختلفة .

الكتاب وعملائه فيه

والكتاب دراسة تفصيلية للإسلام من جميع نواحيه : من ناحية رسوله ، والشريعة ونموها ، والعقيدة وتطورها ، والزهد والتصوف ونشأتها والعوامل التى أثرت فيهما ، والفرق الإسلامية المختلفة ، ثم الحركات الأخيرة الإصلاحية فى رأى أصحابها .

وقد استند المؤلف فى كل قسم من أقسام الكتاب ، وببحث من بحوثه ، إلى طائفة كبيرة من المراجع الإسلامية الموثوق بها ، ويسعفه عقله العلمى وبصيرته النافذة . ومع هذا ، فقد انساق إلى أخطاء غير يسيرة ، بعوامل قد يكون منها أنه لم يتأت له أن ينفذ تماماً إلى روح الإسلام ومبادئه وأصوله ، وقد يكون منها كذلك ما هو طبيعى فى كل ذى دين وثقافة خاصة من العصبية لدينه وثقافته الخاصة .

من أجل ذلك كله ، كان الكتاب وهو فى لغته الألمانية ، أو فيما نُقل إليها من اللغات الأجنبية ، معيناً قوياً وذخيرة قيمة لمن يبحث فى الإسلام من أبناء

العربية وغيرها من اللغات ؛ ومن أجل ذلك أيضاً كان نقله إلى العربية فرضاً على القادر من أبناءها ، وبخاصة إذا كان ممن تخصص في الشؤون الإسلامية بحكم نشأته ودراسته وعمله .

إلا أن نقله للعربية كان يتطلب بلا ريب بصرّاً بالمصطلحات الكثيرة المختلفة للعلوم التي تناولها بالبحث والدراسة ، وتعقباً للمؤلف في كل النصوص التي استند إليها وهي كثيرة جداً منبثة في مراجع عديدة ، وقدرة على التعليق والرد على ما أخطأ المؤلف فيه مما لا يتفق والحق وما جاء به الإسلام . وكان نقله للعربية بهذه الشروط ، أو على هذه الأسس ، أمنية الدارسين والباحثين في الإسلام . لذلك صحت العزيمة منا ، أنا وزميلي الدكتور على حسن عبد القادر ، على القيام بهذا المهم وتحمّل ما يكون في سبيله من أعباء ومشاق . وقد رأينا أن الخطة المثلى هي أن يترجم زميلي بعض أقسام الكتاب عن الألمانية ، وأترجم أنا البعض الآخر عن الفرنسية ، ثم يراجع كلٌّ منا ما ترجمه زميله في اللغة التي يحسنها . وأخذنا في العمل ؛ إلا أنه ما كاد نصف الكتاب — وهو الأقسام الثلاثة الأولى — يشارف على تمام الترجمة ، حتى دُعي الأستاذ الزميل للسفر إلى «لندن» ليتولى منصبه العلمي هناك ، وهو إدارة المركز الثقافي الإسلامي بها . عندئذ ما كان بدّ من القيام وحدي بترجمة حواشي المؤلف على هذه الأقسام ، وتعقبه في آرائه ، ومراجعته في المراجع التي اعتمد عليها والنصوص التي استند إليها ، وما أكثر هذه النصوص المنبثة في كثير من المراجع المختلفة الطبقات التي ظهرت في مصر وغير مصر ، ولهذا لقيت في ذلك من العناء ما لقيت !

لكنه كان من آيات توفيق الله أن عرفت في هذه الفترة من الزميل الفاضل الأستاذ عبد العزيز عبد الحق أنه سبقنا بترجمة الكتاب كله ، أصله وحواشيه ، ومراجعة ما اشتمل عليه من نصوص . فكان أن اتفقنا على التعاون في نشر الكتاب على أساس توحيد الترجمة في النصف الذي ترجمناه جميعاً ، وعلى أن أراجع النصف الثاني الذي تفرد وحده بترجمته وترجمة حواشيه ، كما اتفقنا على التعليق عليه باسمنا جميعاً .

وقد أمدتنا الله بعونه ، فأنجزنا بفضل الله ما اتفقنا عليه .

وبقي بعد هذا كله عمل آخر في الكتاب ، وهو التعليق والرد على ما أخطأ فيه المؤلف من الآراء ، وعلى ما كان منه من سوء فهم لبعض النصوص أو سوء

استدلال بها . وهذا العمل كان واجباً أن أضطلع أنا به ، فاستعنت في الكثير منه بالأخ العالم الثبت الأستاذ الشيخ محمد علي النجار المدرس بكلية اللغة العربية بالأزهر ، فكان لي منه العون الكبير القيم المشكور من الله ومنا والقراء جميعاً .
على أننا جميعاً ، نحن الثلاثة ، مقرون للترجمة في الكتاب كله أصله وحواشيه ، ومقرون للتعليقات التي رأينا أنه لا بد منها .

وأخيراً ، قد رأينا أن يكون أصل الكتاب يتلو بعضه بعضاً ، وأن تجيء حواشي المؤلف بعد تمام الأصل ، كما هو الحال في لغة الكتاب الأجنبية ، وأن تكون الردود والتعليقات على كل من الأصل والحواشي أسفل الصفحات .

هذا ، وإننا نتقدم بأطيب الشكر والاعتراف بالجميل للأستاذ الكبير الدكتور طه حسين بك ، على ما أولانا من ثقة وتأيت بعد مراجعة الترجمة وما ألحق بها من التعليقات . كما نتقدم بأطيب الثناء والتقدير للعلامة الجليل الشيخ محمد زاهد الكوثري ، على ما أمدتنا به من الرأي السديد والبحث القيم عن الاستشراق والمستشرقين ، فكان لنا من ذلك خير كثير . كما نكرر الثناء والشكر للأخ الأستاذ الشيخ محمد علي النجار ، ونسأل الله أن يجزيه خير الجزاء على ما قام به من تعليقات تفيض بالعلم والتحقيق .

ونرجو بعد هذا كله ، أن نكون قد قمنا ببعض ما يجب علينا نحو الإسلام والدراسات الإسلامية ، وإغناء اللغة العربية بخير ما كتب الغربيون من هذه الدراسات ؛ والله ولي التوفيق .

محمد يوسف موسى

الروضة { ذو القعدة عام ١٣٦٤ هـ
أكتوبر عام ١٩٤٥ م

استدراكات

في ص ٥٨ س ٧ لم يورد النص الاصلى لعبارة سفيان الثوري ، وهى كما فى كتاب جامع بيان العلم وفضله : « إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة ، فأما التشديد فيحسنه كل أحد » .

في ص ٦٢ فى السطر الاخير لم يورد نص الحديث وصحته كما فى أسد الغابة : « ستشرب الخمر أمتى يسمونها بغير اسمها ، يكون عونهم على شربها أمراؤهم » .

في ص ٦٥ س ٧ لم يورد نص البيت ، وهو كما فى النقائض طبعة بيقان :
ولا خير فى مال عليه أليّةٌ ولا فى يمينٍ غير ذات مخارم
[ألية يعنى يميناً ، ومخارم جمع مخرم ، وهو طريق يمضى فيه التحليل ، والمعنى : لا تحلف يميناً ليس لك فيها مخرج ولا خير .]

في ص ٨٢ س ١٢ لم يورد نص الحديث وصحته كما فى مسند أحمد : « من ترك الجمعة ثلاث مرار من غير عذر طبع الله على قلبه » . وأورده ابن القيم فى رواية أخرى فى كتابه « الصلاة وأحكام تاركها » وهو : « من ترك ثلاث جمع تهاوناً بها طبع الله على قلبه » .

في ص ٨٢ س ١٥ ، نص الحديث كما أخرجه الترمذى هو : « اللهم ألهمنى رشدى وأرعدنى من شر نفسى » .

في ص ٨٣ س ١٠ معنى الكلمة الأفرنجية *chronologie* ، فى سياقها هذا ، هو : الترتيب الزمنى .

في ص ٨٥ س ٢٥ ، الترجمة ابتداءً من كلمة « لهذا » هى هكذا : « قد نسب للنبي وعلى أحاديث وروايات ، ندداً فيها تنديداً صريحاً ، بما سوف يبذله القدرية من جهود لتأييد مزاعمهم وتبريرها ، بطريق الجدل والمناظرة ، وأذاقوها فيها كل صنوف الإساءة والسخرية » .

في ص ٨٦ س ٢٥ ، نص أبيات شعراء الأمويين هو :

الله أعطاكم من علمه بكم حكماً ، وما بعد حكم الله تعقيب
أنت الخليفة للرحمن يعرفه أهل الزبور ، وفي التوراة مكتوب

النص الأصلي للاستشهاد الذي أورده جولدتسيهر في ص ٨٧ س ٢ ، هو بيت
من الشعر ورد في الأغاني وهو :

وإن أمير المؤمنين وجرحه لكالدهر لا عار بما فعل الدهر

ترجمة السطر الثاني والعشرين والثالث والعشرين في ص ٩٣ هي : « وبما أن
الله تعالى خلق الإنسان ، قصد أن ينيله السعادة ، وجب عليه أن يبعث له بالرسول
لإرشاده إلى الطريق السوي وتعريفه بالوسائل والأسباب » .

ترجمة سطر ١٢ و ١٣ في ص ٩٨ هي : « ظلت عاملاً قويا في بذور بذور الشقاق
فيما بينهم ، وقويت صفوفهم بانحياز المتكلمين الذين اشتدت وساوسهم ، إلى
جانبهم ، كما انحاز لهم السنيون متبعو التقاليد القديمة » .

إن نص كلام الأشعري في ص ١٠٤ ابتداء من السطر الرابع والعشرين
والسطور التالية ، يختلف في بعض المواضع عما استشهد به جولدتسيهر . وقد نقله
عن كتاب الإبانة عن أصول الديانة طبعة حيدر آباد سنة ١٣٢١ هـ ، ص ٤١ ،
وعبارة الأشعري في هذه الصحيفة هي : « إن كلام الله في اللوح المحفوظ . . .
الله عز وجل قال : « بل هو قرآنٌ مجيدٌ في لوحٍ محفوظ » . فالقرآن في اللوح
المحفوظ ، وهو في صدور الذين أوتوا العلم . قال الله عز وجل : « بَلْ هُوَ آيَاتٌ
بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ » . وهو متلو باللسنة . قال الله تعالى :
« لَا تَحْرُكُهُ بِهِ رِيسَانُكَ » . والقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة ،
محفوظ في صدورنا في الحقيقة ، متلو بالسنتنا في الحقيقة ، مسموع لنا في
الحقيقة ، كما قال عز وجل : « وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ
فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ » (التوبة : ٦) . . . وكلام الله عز وجل
لا يقال يلفظ به وإنما يقال : يُقرأ ويُتلى ويُكتب ويُحفظ . وإنما قال قوم
لفظنا بالقرآن ليثبتوا أنه مخلوق ويزينوا بدعتهم . . . ولا يجوز أن يقال إن
شيئاً من القرآن مخلوق لأن القرآن بكلامه غير مخلوق » .

في ص ١١١ س ٢٣ الحديث مترجم ، ونصه كما ورد في الموطأ : « ينزل ربنا كل ليلة الى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر ، فيقول من يدعوني فأستجيب له ، من يسألني فأعطيه ، من يستغفرني فأغفر له » .

الحديث في ص ١١٢ س ١٠ مترجم ، ونصه كما أخرجه البخاري عن أبي هريرة : « يقال لجَهَنم : هل امتلات ؟ وتقول : هل من مزيد ؟ فيضع الرب تبارك وتعالى قدمه عليها (أي على جهنم) ، فتقول : قطِ قطِ (أي كفى كفى) . هذا المبدأ في ص ١١٣ س ٢٢ مترجم ، ونصه كما ورد في المواقف للإيجي والجرجاني هو : « إن الدلائل النقلية لاتفيد اليقين » .

أبيات محيي الدين بن عربي في ص ١٥٢ س ٨ ، ينقصها مطلعها وهو :
لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه دان

مقدمة المؤلف

دعيتى اللجنة الأميركية للمحاضرات فى تاريخ الأديان خلال خريف عام ١٩٠٨ م إلى القيام بإلقاء سلسلة من الدروس فى الإسلام ، وهى سلسلة كان يجب أن تدخل ضمن محاضرات تاريخ الأديان التى عملت هذه اللجنة على تنظيمها . وكنت قد قررت إجابة هذه الدعوة الرقيقة ، ووضعت فعلاً نص المحاضرات مخطوطاً ؛ ولكن ما كدت أتمه ، حتى حالت صحتى السيئة دون السفر الذى كان مقدراً .

ولما لم يكن سهلاً على إدخال تعديلات جوهرية على الترتيب الأصلى لهذا العمل ، أو نزع طابع الدروس عنه ، لم أجد بداً من نشره فى المجموعة التى شرعت فى طبعه فى شكله الحالى ، وذلك لما أبداه بعض الزملاء من كريم النصائح وجميل التشجيع ، وبخاصة وقد كانوا يعرفون هذا العمل من قبل . ونص المحاضرات الذى كُتب بقصد ترجمته إلى اللغة الانجليزية ؛ لم يدخل عليه إلا القليل من التعديلات اليسيرة وبعض الإضافات التى أريد بها إدخال بعض مواد لم تكن تحت يدي فى بادئ الأمر ؛ منها طبقات ابن سعد التى ظهرت فى هذه الفترة . أما الهوامش والمراجع التى ضمت إلى الكتاب تحقيقاً لبعض الرغبات ، فلم تضاف إلا لهذه الطبعة وحدها .

وقد كان مشروع هذه المحاضرات فى أول الأمر لا يشمل إلا دراسة عناصر الإسلام الدينية لا تاريخه السياسى . أما بحثى المعنون « فى دين الإسلام » ، الذى تقدم ظهوره قليلاً فى « ثقافة العصر الحاضر *Kultur der Gegenwart* » (ج ١ قسم ٣ ص ٨٧ — ١٣٥) ، فقد قوبل قبولاً حسناً من النقاد الأكفاء ، وهم الذين شجعونى على التوسع فى هذه الدراسة . وقد فكرت عندئذ فى اعتبار هذه الدراسة الموجزة ملخصاً يصلح أساساً للتوسع عند إلقاء هذه الدروس ، وكان من الضرورى لهذا أن أنقل بعض فقرات هذا البحث من

آن لآخر في هذا الكتاب . ولا يسعني إلا أن أشكر ناشر « ثقافة العصر
الحاضر *Kultur der Gegenwart* » الأستاذ الدكتور پول هنبيرج
Paul Hinneberg إسماعه بهذا النقل والاقتباس ، وقد أشرت في الحواشي إلى
الفقرات التي نقلتها .

أما وضع الفهارس فأنا مدين به إلى المعاونة القيمة لأحد مستمعي القدماء ،
وهو الدكتور برنارد هالر Bernard Heller الأستاذ ببودابست .

جوارتسير

بودابست في ٢٢ يونية سنة ١٩١٠ .

* هذه الهوامش حذفت من الطبعة الفرنسية .

محمد والإسلام

١ — منذ أن أصبح الدين يُدرس ، على أنه موضوع علم مستقل ، شرع الباحثون يتساءلون عن أصله من الوجهة النفسية ، وتقدموا بإجابات مختلفة عن هذا السؤال .

هذا هو العالم الهولندى تيليه C. P. Tiele ، أحد مشاهير مؤرخي الأديان ، قد استعرض في محاضرة له ألقاها بأيدنبورج سلسلة نموذجية من هذه الإجابات ، وتقدمها نقداً عامياً (١) ، وهذه الإجابات هي : إن أصل الدين هو حيناً الإدراك الفطري في الإنسان الخاص بالسببية ، [وانهاء الأسباب إلى سبب أخير أو علة نهائية 'علياً' ؛ وحيناً هو شعور الإنسان بتبعيته لقوة عليا ؛ وحيناً حدس اللانهائي ؛ وحيناً الزهد في العالم واطراحه ، هذا الزهد الذي نرى فيه تأثيراً يسود المرء ويغلبه على أمره — كل من أولئك ، يمكن أن نتعرف فيه أصل الدين وجرثومته .

وأعتقد أن هذه الظاهرة ، من ظواهر حياة الإنسان النفسية ذات طبيعة مركبة معقدة تجعل من العسير أن نرجعها إلى سبب واحد . فنحن لانعرف الدين ، أول ما نعرفه ، مجرداً وخالصاً مما قد يحيط به من ظروف تاريخية محددة معينة ؛ بل إنه ليظهر في أشكاله العالية العميقة ، قليلاً أو كثيراً ، بواسطة ظواهر وضعية تختلف باختلاف الأحوال الاجتماعية .

وفي مختلف الظواهر التي تعمل على ظهور الدين نرى أحد محركات الدوافع الدينية ، السابق ذكرها ، قد يتخذ مركزاً ممتازاً بين الدوافع الأخرى التي تعمل متعاونة معه . فالأديان ، منذ الخطوات الأولى لنموها ، كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعامل الذي يأخذ في سيادة العوامل الأخرى ، في الفترة التي ينمو فيها الدين ، بل وفي أثناء حياته التاريخية . وهذا الرأي صحيح حتى فيما يتصل بصور الأديان التي نشأ عنها إلهام فردي .

والدين الذي سنشرع في درس حياته التاريخية في هذه الفصول ، قد دل على أساسه الرئيسي وطابعه الذاتي ، وذلك بالاسم الذي أطلق عليه منذ بادىء الأمر ، والذي لا يزال يحمله وهو يتابع رسالته في قرنه هذا الرابع عشر ، وهو الإسلام . فالإسلام معناه الانقياد : انقياد المؤمنين لله ، فهذه الكلمة تركّز أكثر من غيرها الوضع الذي وضع فيه محمد [صلى الله عليه وسلم] المؤمنين بالنسبة إلى موضوع عبادتهم [وهو الله] . إنها كلمة مصطبغة ، فوق كل شيء ، بشعور التبعية القوي الذي يحس به الإنسان إحساساً قوياً أمام القدرة غير المحدودة ، والتي يجب أن يخضع لها ويتزل في سبيل ذلك عن إرادته الخاصة ، هذا هو المبدأ السائد في هذا الدين ؛ فهو الذي يلهم أو يوحي جميع مظاهره وآرائه وصوره وأخلاقه وعبادته ، بل هو الذي يطبع العقلية التي يريد تثبيتها في الإنسان . وذلك أكبر مثل للتدليل على صحة نظرية « شيليرماخر » التي ترى أن أصل الدين هو في الشعور بالتبعية .

٢ — ومنهاج هذه الدراسة لا يدخل فيه بحث التفاصيل الخاصة المذهبية لهذا الدين ، والذي علينا هو أن نلقى ضوءاً على العوامل التي ساهمت في تكوينه التاريخي . ذلك بأن الإسلام ، كما يبدو عند اكتمال نموه ، هو نتيجة تأثيرات مختلفة تكوّن بعضها باعتباره تصوراً وفهماً أخلاقياً للعالم ، وباعتباره نظاماً قانونياً وعقيدياً ، حتى أخذ شكله السني النهائي* . وعلينا كذلك أن نتحدث عن التيارات التي أثرت في اتجاهات نهر الإسلام ، لأن الإسلام ليس مذهباً واحداً ، بل حياته التاريخية تتأكد فيما نشأ فيه من اختلافات .

وهناك نومان من التأثيرات التي تحدد الاتجاه الذي يسير فيه أي نظام من النظم مهما كان نوعه ولونه . هنالك أولاً ما في النظام نفسه من قوى داخلية

* يجعل الإسلام كسائر الأنظمة تطور وتدرج من طريق النقص إلى الكمال في عقائده وفقهه وغير ذلك . والإسلام كمل في حياة الرسول عليه الصلاة والسلام بما جاء فيه من مبادئ وأصول وتفريع عليها ؛ وما دخل عليه من دخیل ، من اليونان وغيرهم ، إن لم يوافق مبادئه فإن المسلمين يبنونه ويهجرونه ، ولا يعد هذا الدخیل في الإسلام . وليس بصحيح — كما سيذكر فيما بعد — تأثر الفقه بالقانون الروماني ، وما تأثر به العباسيون في الأنظمة السياسية من قوانين الفرس مما خالف الحياة الإسلامية كان تقمة وبلاءً عليهم . ولنقرأ في كمال الدين في عصر النبوة قوله تعالى : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) .

ذاتية تعجّل نموه التاريخي ؛ وهناك ثانياً التأثيرات الروحية التي ترد عليه من الخارج ، وتضيف إليه ثروة جديدة وتجعله خصباً ، كما تعمل على أن يسير في طريق التطور . حقاً ، إن فعل التأثيرات الأولى قد أحسّ به بلا شك في الإسلام وتاريخه ، ولكن أثر الضرب الثاني من هذه التأثيرات ، أي التأثيرات الروحية التي جاءت من غيره واستوعبها وتمثلها ، هو الذي يميز أهم عصوره في رأى الباحثين .

ويمين ذلك إذا عرفنا أن نمو الإسلام مصطبغ نوعاً بالآفكار والآراء الهلينية؛ ونظامه الفقهي الدقيق يشعر بأثر القانون الروماني ؛ ونظامه السياسي ، كما تكون في عصر الخلفاء العباسيين ، يدل على عمل الأفكار والنظريات السياسية الفارسية ؛ وتصوفه ليس إلا تمثلاً لتيارات الآراء الهندية والافلاطونية الجديدة الفلسفية . على أن من الحق أن تقرر أن الإسلام في كل هذه الميادين قد أكد استعباده وقدرته على امتصاص هذه الآراء وتمثلها ، كما أكد قدرته كذلك على صهر تلك العناصر الأجنبية كلها في بوتقة واحدة ؛ فأصبحت لا تبدو على حقيقتها إلا إذا حُلِّلت تحليلاً عميقاً ، وُبَحِّثت بحثاً نقدياً دقيقاً .

وهذا الطابع العام يحمله الإسلام مطبوعاً على جبهته منذ ولادته . فمحمد صلى الله عليه وسلم مؤسسه لم يبشر بمجديد من الأفكار ، كما لم يمدّنا أيضاً بمجديد فيما يتصل بعلاقة الانسان بما هو فوق حسه وشعوره وباللانهاية ، لكن هذا وذاك لا ينقصان من القيمة النسبية لطرافته الدينية * .

ولكن مؤرخ العادات مثلاً ، إذا حاول أن يحكم على ظاهرة من ظواهر التاريخ ، لا يوجه همه الأول إلى ناحية الطرافة . لذلك ، لكي نقدر عمل محمد صلى الله عليه وسلم من الوجهة التاريخية ، ليس من الضروري أن نتساءل عما إذا كان تبشيره ابتكاراً وطريقاً من كل الوجوه ناشئاً عن روحه ، وعما إذا كان يفتح طريقاً جديداً بحثاً . فتبشير النبي العربي ليس إلا مزيجاً منتخباً (٢) من معارف وآراء دينية ، عرفها أو استقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية

* يقول إن الرسول عليه الصلاة والسلام لم يبشر بمجديد من الأفكار . والرسول عليه الصلاة والسلام قد جاء على فترة من الرسل وغواية وعمى من الأمم ، والناس في شرك وعبادات باطلة ، فهدى الناس وسن لهم الله على لسانه بما أوحى إليه ما كان فيه شفاء لهم وإخراج لهم من الظلمات إلى النور .

وغيرها (٣) التي تأثر بها تأثراً عميقاً ، والتي رآها جديرة بأن توقظ عاطفة دينية حقيقية عند بني وطنه ؛ وهذه التعاليم التي أخذها عن تلك العناصر الأجنبية كانت في رأيه كذلك ضرورية لتثبيت ضرب من الحياة في الاتجاه الذي تريده الإرادة الإلهية * .

لقد تأثر بهذه الأفكار تأثراً وصل إلى أعماق نفسه ، وأدركها بأيماء قوتها التأثيرات الخارجية ، فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه ، كما صار يعتبر هذه التعاليم وحيّاً إلهياً ، فأصبح — بإخلاص — على يقين بأنه أداة لهذا الوحي . لا يريد أن تتبع خطوة بخطوة المراحل « الباثولوجية » التي نشأ فيها الشعور بهذا الوحي واعتقاده وتثبيته في نفسه . ومن أجل هذا علينا أن نذكر كلمة ذات معنى قالها « هارناك » عن « الأمراض التي تصيب الرجال الذين فوق البشر دون سواهم ، والتي يستقون منها حياة جديدة كانت قبل ذلك مجهولة ، كما يتخذون منها قوة تهدم جميع العقبات ، ومن ذلك حمية النبي أو الحوارى (٤) . ويمكننا أن نلقى نظرة عامة شاملة على الأثر التاريخي القوي الذي قامت به الدعوة إلى الإسلام ، وخاصة أثرها في الدائرة القريبة التي كان تبشير محمد موجهاً إليها بطريق مباشر قبل غيرها . حقاً لا جدة أو طرافة في هذه الدعوة ، ولكن قد استعيض عنها بأن محمداً قد بشر بمذهبه للمرة الأولى بحماس لم يفتر ولم تعوزه المثابرة ، وبعقيدة ثابتة بأن هذا المذهب يحقق صالح الجماعة الخاصة ، وقد كان في ذلك كله مظهراً لا إنكار الذات برغم سخريّة الجمهور به .

والواقع أنه لم تكن أى نتائج تاريخية ذات بال عما أثاره بعض رجال الأديان قبل محمد من الاحتجاج على ما كان عليه قومهم ، وهو احتجاج كان بالعمل

* رى النبي عليه الصلاة والسلام — هنا وفي مواضع أخرى — بأنه استقى ما رآه من المصادر اليهودية والمسيحية . وقديماً نطق بهذه الفرية المعاصرون لرسول ورد عليهم القرآن : (ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين) . وقد علل هنا إيمان النبي بنبوته تعليلاً ركب فيه حظه من المعرفة التي لا تسمو عن المادة ، ولا تعدو المحسوس . وهو بذلك بجانب الانصاف ، ويتسم غارب الاعتساف . ثم يشير إلى عدم إمكان الوحي ، وأن أمر الأنبياء مسألة نفسية ترجع إلى تشبع المرء بحالة خاصة من فرط استغراقه فيها ؛ والمؤمنون بالرسول على غير هذا . ويلاحظ أن الأوساط الأجنبية التي اتصل بها الرسول لا تعدو في التاريخ بحيرا الراهب ، ولقد كان ذلك في جلسة والتقاء ، فهل تحدث هذا الأثر الذي لم يقو على إحداثه — كما يقول — نبى من الأنبياء قبله .

أكثر مما كان بالقول ضد الحياة كما كانت تتصورها أو تدركها الوثنية العربية .
وفضلاً عن هذا ، فاننا لا نعلم مثلاً ماذا كان نوع تبشير خالد بن سنان ، ذاك
النبي الذي ضيعه قومه ، بل كان حظه الاحتقار منه . الحق إذاً ، أن محمداً
كان بلا شك أول مصلح حقيقي في الشعب العربي من الوجهة التاريخية .
تلك كانت طرافته ، برغم قلة طرافة المادة التي كان يبشر بها .

هذا ، وفي خلال النصف الأول من حياته اضطرتته مشاغله إلى الاتصال بأوساط
استقى منها أفكاراً أخذ يجترها في قرارة نفسه ، وهو منطوف في تأملاته أثناء عزلته .
وليل إدراكه وشعوره للتأملات المجردة والتي يلمح فيها أثر حالته المرضية ، نراه
ينساق ضد العقلية الدينية والأخلاقية لقومه الأقربين والأبعدين . ومن الحق أن
نلاحظ أن الجماعة التي تقوم على حياة القبائل العربية وأعرافها وتقاليدها فحسب ،
لا يمكن أن يكون لها أخلاق عالية بسبب وثنياتها الغليظة الجوفاء .

لقد كان مسقط رأس محمد [مكة] مركزاً من المراكز الهامة الخطيرة لعبادة
الأوثان والأصنام ، كما كان مقراً للكعبة المقدسة والحجر الأسود . ومع هذا
كانت المادية ، وكبرياء الجاهلية ، وتحكم الأغنياء في الفقهاء ، هي المميزات السائدة
عند أشرف تلك المدينة ، الذين كانوا يفيدون من سدانة الكعبة فوائد مادية لها
خطرها ، إلى جانب ما كان في هذه السدانة من ميزة دينية وشرف قومي .

رأى محمد هذا ، فأخذ يشكو من اضطهاد الفقراء ، وطمع الأغنياء ، وسوء
المعاملة ، وعدم المبالاة بالصالح العام وواجبات الحياة الإنسانية والأشياء الفاضلة
الباقية التي تقابل متاع هذه الحياة الدنيا الزائلة ومتاعها : « المال والبنون زينة »
الحياة الدنيا والباقيات الصالحات « خيرٌ عند ربك ثواباً وخيراً أملاً » (سورة
الكهف الآية ٤٦) . وعندئذ قابل بين هذه الأمور التي أثارت نفسه ، والأثر
الذي كان باقياً وحيّاً فيه ، وهو الأثر المدين به للتعاليم التي سبق أن تلقاها
وتفتحت لها نفسه وأشربها قلبه . وكان قد بلغ الأربعين من عمره ، وأخذ يقضي
وقته على ما تعود في الخلوة في الغيران المجاورة للمدينة [يريد مسقط رأسه أي
مكة] ، حيث كان نهياً للأحلام القوية والرؤى الدينية ، وتملكه شعور بأن الله
يدعوه بقوة تزداد شيئاً فشيئاً ليذهب إلى قومه منذراً إياهم بما يؤدي بهم
ضلالهم من الخسران المبين . وبكلمة واحدة ، أحس بقوة لا يستطيع لها مقاومة
تدفعه إلى أن يكون مربياً لشعبه ، أي « منذرهم ومبشرهم » .

٣ — وفي بدء رسالته كانت تأملاته تأخذ طريقها إلى الخارج في شكل أمثال مضروبة للحياة الأخرى eschatologiques ، كانت تفرض نفسها على مخيلته بقوة تزداد يوماً بعد يوم ، وهذه التأملات هي التي كونت الفكرة الأساسية التي بنى عليها تبشيره . وما سمعه أو عرفه عن يوم الحساب ، الذي سيقع يوماً ما على العالم كالصاعقة ، أخذ يطبقه على الأمور التي يراها حوله ، والتي كانت تملأ نفسه استمزازاً ؛ فنراه يواجه عدم اكتراث سادة مكة وكبرياءهم وجبروتهم بإنذارهم بيوم الحساب القريب منهم ، ويرسم لهم بحروف من نار صورة البعث وصورة الحساب . وتفاصيل كل ذلك كانت تتمثل له في رؤاه الانجذابية في أشكال مروعة مخيفة : فالله رب العالمين ومالك يوم الدين يدعو إلى رحمته ، من أنقاض العالم المتهدم ، المخلوقات الخاضعة التي لم تعارض بالاحتقار والاستهزاء صوت المنذر المكروب ، ولكن أنابت إلى نفسها وارتفعت فوق عاطفة العجب والخيلاء ، بما لها من مال ومتاع وسلطان ، إلى عاطفة الإعجاب بتبعيةها لله الواحد اللانهاى رب كل شيء ومالك الأمر كله .

وهكذا أسس محمد دعوته إلى التوبة والندم والخضوع والاسلام على تمثيلات تتعلق باليوم الآخر قبل كل شيء . وحالة الإدراك هذه كان من نتائجها ، لا من أسبابها ، أن نبذ محمد الشرك الذي حطت عقائده من شأن القدرة الآلهية التي لا حد لها ، ووزعتها بين آلهة متعددين . إنه صدر في تبشيره في هذه الناحية عن أن من دعواهم شركاء لله لا يمكن أن ينفعوا أو يضرُوا ، وأنه لا يوجد إلا مالك واحد ليوم الدين ، وليس هناك من يقاسمه شيئاً من سلطانه غير المحدود في إصدار حكمه النهائي الذي لا مرد له . وهذا الشعور بالتبعية المطلقة الذي كان محمد يحس به بقوة ، لا يمكن أن يكون مُلهماً إلا من كائن واحد هو الله الواحد الأحد . لكن صورة اليوم المخيفة ، التي استوحى سماتها أو وقرت في ذهنه بصفة خاصة من الأدب الدينى للمحرفين ، لم يكن هناك أمل يقابلها في مملكة تكون في المستقبل للسموات . فمحمد منذر بنهاية العالم ، ويوم الغضب والحساب* ؛ ولهذا نراه في نظريته الخاصة بالدار الآخرة يميل إلى جانب التشاؤم ،

* « يوم الغضب » ، هذه بداية ترنيمة تنشد في ارجنجاز عند المسيحيين الغربيين

أما التفاؤل فهو نصيب المصطفين للجنة دون غيرهم ، ومن ثم لم يبق له بريق من الأمل في هذا العالم الأرضي *

إذا ، ما كان يبشر به خاصاً بالدار الآخرة ليس إلا مجموعة مواد استقاها بصراحة من الخارج يقيناً ، وأقام عليها هذا التبشير . لقد أفاد من تاريخ العهد القديم — وكان ذلك في أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء — ليذكر ، على سبيل الإنذار والتمثيل ، بمصير الأمم السالفة الذين سخرُوا من رسلهم الذين أرسلهم الله لهدايتهم ووقفوا في طريقهم **. وبهذا انضم محمد إلى سلسلة أولئك الأنبياء القدماء بوصفه آخرهم عهداً وخاتمهم .

وإلى القارئ أهم ما يشمله أقدم أجزاء هذا الكتاب الموحى به ، المعروف باسم القرآن ، والذي هو أيضاً أثر من آثار الأدب العالمي : صور مرسومة بألوان قوية عن نهاية العالم والحساب الأخير ؛ حض على إعداد المرء نفسه لهذا اليوم بترك الكفر ونبذ الحياة الدنسة التي كان يحياها أولاً ؛ قصص عن سلوك الأمم القديمة نحو من أرسل إليها من الأنبياء والرسل وعن مصايرها ؛ تدليل ، بمخلق العالم وتكوين الإنسان تكويناً عجيباً ، على قدرة الله المطلقة وتبعية المخلوق له ، حتى إن الله يستطيع أن يميتَه ويبعثه كما يشاء . والكتاب مكون من مائة وأربع عشرة سورة ، بعضها طويل وبعضها قصير ، وثلاث هذه السور يرجع في عهده إلى السنوات العشر الأولى وهي الفترة التي كان يعمل بمكة فيها . ٤ — وسوف لا أقص هنا تاريخ نجاحه وفشله . إنما أذكر أن عام ٦٢٢ م كان مستهل تاريخ الاسلام . لقد هاجر النبي ، مدفوعاً بسخرية قومه ، إلى يثرب ، وهي المدينة الضاربة إلى الشمال ، والتي يظهر أهلها أكثر استعداداً لقبول

* ذكر — هنا وفيما قبل — أن الرسول في مكة كان حديثه حديث من استولت عليه الرؤى المشبعة بالدار الآخرة ، وما يكون فيها ، وأنه كان مقصوداً على الانذار والتخويف . وقد كان أهم ما يشغل الرسول في تلك الحقبة التوحيد وحجاج المشركين ، وقد كان ينزل في تلك المدة من الآداب الاجتماعية والأحكام ما يقتضيه الحال ؛ وتري أن سورة الأعراف مكية ، وفيها : (يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد ، وكلوا واشربوا ولا تسرفوا) وفي سورة الأنعام المكية كثير من الأحكام : (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا) ، وفيها : (قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ...) الآيات

** ذكر أنه استفاد من العهد القديم ومن قصص الأنبياء . فهل برهن على هذا ؟ إن هذا قول بلا دليل أو شبه دليل ، فلا يستحق عناء المناقشة !

ما يتعلق بالنظام الديني من عواطف وإحساسات ، وذلك لأنهم في أصلهم من جنوب الجزيرة العربية . وفضلاً عن هذا ، فإن الأفكار التي كان يبشر بها كان من الواجب أن تظهر أقل غرابة لديهم ، إن لم تكن مألوفاً أكثر لهم ، إذ كان للدين اليهودي ممثلون كثيرون بينهم . وكان من ذلك ، وللعون الذي بذله أهل هذه المدينة للنبي وأصحابه المهاجرين معه ، أن صارت يثرب « المدينة » أي مدينة الرسول ، وظلت تحمل هذا الاسم حتى الآن . وفي هذه المدينة استمر الرسول يظهر أنه « موحى » له بواسطة الروح الإلهي ، كما أن الجانب الأكبر من القرآن نراه يحمل طابع وطنه الجديد .

ولكن إذا كان عهد في حالته الجديدة قد استمر في الشعور برسالته وبوجوب تأديتها ، فإن تبشيره قد اتخذ إلى جانب هذا اتجاهاً جديداً ، فلم يصبح حديثه حديث من استولت عليه الرؤى المشبعة بالدار الآخرة وما يكون فيها ؛ بل إن تلك الحالة الجديدة جعلت منه أيضاً مجاهداً وغازياً ، ورجل دولة ، ومنظم جماعة جديدة أصبحت تتسع وتنمو شيئاً فشيئاً . عندئذ اتخذ الإسلام باعتباره نظاماً شكله النهائي ، وعندئذ ظهرت البذور الأولى لنظامه الاجتماعي والفقه والسياسي .

والوحي الذي نشره محمد في أرض مكة لم يكن ليشير إلى دين جديد . فقد كان تعاليم واستعدادات دينية نمتها في جماعة صغيرة ، وقوى في أفراد هذه الجماعة ، فهتماً للعالم مؤسساً على الحكم الإلهي ؛ ولكن لم يحدد ، تحديداً دقيقاً حينئذ ، أشكال هذا الحكم أو مبادئه .

لقد كان يطلب من المساميين أن يكونوا من المتقين ؛ لكن هذه التقوى كانت تبدو في شكل شعائر عملية زهدية كما كان الحال كذلك لدى اليهود

* يقول إن الوحي الذي نشر في مكة لم يكن ليشير إلى دين جديد ؛ هل صحيح هذا وفي سبيله قاوم رجال مكة وعذب المؤمنون^١ كانت في مكة كل عناصر الدين الجديد : فيها التوحيد والصلاة والصدقة ومراقبة الخالق في عمل العبد وإذا كان من مقومات الدين المقاومة والتضحية ، فقد كان ذلك في مكة على أتم الوجوه ؛ وكانت في مكة الهجرة إلى الحبشة وغيرها من مظاهر الثبات والكفاح والاباء . وهو يقول بعد عن التنظيمات الاجتماعية : إنه قد وضعت مبادئ بعضها في مكة ، فكيف إذن لا يكون في مكة دين جديد ؟ على أنه يذكر في موضع آخر أن العقيدة الإسلامية في خطوطها الأولية ترجع إلى العصر المكي .

ولدى المسيحيين ، وفي شكل صلوات ذات ركوع وسجود ، وفي شكل امتناع اختياري عن الطعام والشراب (الصوم) ، وفي أعمال خيرية لم تحدد كيفياتها وأوقاتها وعددها تحديداً يقوم على قواعد دقيقة . وبالإجمال ، فإن الحدود الخارجية لمجتمع المؤمنين كانت لم ترسم بعد .

إنه في المدينة فقط ظهر الاسلام نظاماً له طابع خاص* ، وله في الوقت نفسه صورة الهيئة المكافئة ؛ إنه في المدينة قامت طبول الجرب التي تردد صداها في جميع أزمنة التاريخ ، ووعاها التاريخ فيما وعى . في المدينة صار الرجل الذي كان بالأمس ضحية صابرة ، والذي كان يدعو [لله ودينه] في وسط فريق صغير من أتباعه ، والذي شرّد عن الوسط الذي يسوده أشراف مكة ، والذي كان خاضعاً مساماً** ؛ صار هذا الرجل — وتلك كانت حالته — ينظم أعمالاً حديثة ، كما ينظم طريقة توزيع الغنائم والأسلاب ، ويضع قوانين لتنظيم الأموال والمواريث ، بعد أن كان زاهداً في المال وجمعه . نعم ، إنه استمر في التحدث عن باطل هذه الحياة وأمورها ومتاعها ، لكنه مع هذا أصبح يملئ القوانين ويضع الترتيب لأمور الدين العملية وأهم احتياجات الحياة الاجتماعية . عندئذ أعطيت القواعد التي تنظم السلوك في الحياة شكلاً ثابتاً ، وهذه القواعد هي التي اتخذت أساساً للتشريع التالي . على أن بعض هذه النظم كانت قد وضعت في صور أولية في مواعظ مكة ، أي وضعت مبادئها ، ثم نقلت هذه المبادئ مع المهاجرين المكين إلى مدينة النخل في شمال الجزيرة العربية .

* يقول : إن الاسلام ظهر في المدينة ... والاسلام وليد مكة ، وقد تربى رجال الاسلام في مكة على صفات المسلم الحقيقي ، ومن ثم كان للمهاجرين الذين كانوا في مكة من المزايا المكتسبة ما لم يدركهم فيها من أتى بعدهم .

** ليس بصحيح أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان في مكة خاضعاً مساماً . فإذ خضع قط ، وحديثه مع عمه أبي طالب وقد عرض عليه سادة قريش أن يؤتوه أقصى ما يتمناه من في وسطه من مال وجاه ودنيا معروف غير منكر . وليس بصحيح ما يشعر به كلامه أنه عليه السلام في المدينة انقلب محباً للمال جماعاً له ، وقد كان في مكة فيه من الزاهدين . فكم حيزت له أموال في المدينة ففرقها ، وإنما وضع الأنظمة المالية للجماعة الاسلامية ، وأمر الدين وأمر الدنيا مقتزمان في الصريفة الاسلامية ، وقد وضع لسير الانسان في حياته كلها تعاليم وأحكام ، وكلف المؤمن أن يزن كل عمل من أعماله بميزان الشرع ، فالتحدث عن شئون الآخرة لا يبتعد — كما توهمه عبارته — عن شئون الدنيا والنظام الاجتماعي .

من أجل ذلك لنا أن نقول إنه في المدينة على الأحرى ولد الإسلام ،
ففيها رسمت الخطوط الرئيسية لحياته التاريخية . ومن ثم كان كلما تطلب الأمر
تجديداً دينياً في الإسلام لا يجدون بداً من اللجوء إلى سنة المدينة ، حيث
بدأ محمد مع الصحابة تحقيق حياة مطابقة لما جاء به من دين ومذاهب ، وسعود
فيما بعد إلى هذه النقطة .

فالهجرة إذاً في تاريخ الإسلام مرحلة هامة ، لا فيما يتعلق فقط بتغيير مصير
الامة الخارجية ، بل هي مرحلة هامة من نواح عديدة مختلفة . وإنها ليست فقط
نقطة السير التي قام منها فريق صغير من صحابة النبي الذين وصلوا سالمين
إلى المدينة ، بكفاح ضد خصوم النبي ، وبحروب متوالية توجت عام ٦٣٠م
بفتح مكة وإخضاع الجزيرة العربية كلها فيما بعد ؛ إنها مع هذا كله أيضاً مرحلة
من مراحل تكوين الإسلام الديني .

إن العصر المدني قد أدخل تعديلاً جوهرياً حتى في الفكرة التي كوَّنها منذ
عن طابعه الخاص ؛ ففي مكة كان يشعر أنه نبي يتم برسالته سلسلة رسل التوراة ،
وأن لهذا عليه — مثل أولئك الرسل — أن يقوم بإنذار أمثاله في الإنسانية
وإنقاذهم من الضلال . أما في المدينة ، وقد تغيرت الظروف الخارجية ، فقد
تغيرت مقاصده وخطته واتجهت اتجاهات أخرى كذلك بحكم تلك الظروف
الخارجية* . ولا غرو ! فقد وُجد في بيئة تختلف عن بيئة مكة ، فكان هذا مما
جعله يرفع إلى المقام الأول مظاهر أخرى من مظاهر رسالته النبوية .

إنه يريد الآن إصلاح دين إبراهيم وإعادةه إلى أصله بعد أن نال منه التغيير
والإفساد ، وكان تبشيره مختلطاً ببعض التقاليد القديمة التي تتعلق بإبراهيم
[عليه السلام] ؛ فالشعائر التي أسسها قد سبق أن وضع أساسها إبراهيم .

* ذكر أن الرسول في المدينة غير طامع ومنهاجه عما كان عليه في مكة ، فقد كان في مكة
يعلن أنه يأتي بمن سبقه من الأنبياء ، أما في المدينة فيخرج على هذا المبدأ ، وهذا غير صحيح ؛
فازال حتى توفاه الله يتفق مع من سبقه من الأنبياء في الأصول العامة للدين من التوحيد وغيره ،
واختلاف الفروع لا يعد خلافاً . ويذكر المؤلف أنه يدعو إلى إصلاح دين إبراهيم ونظيره مما حق
به ؛ وهذا حق في الأصول العامة ، أما في الفروع فهل يستطيع المؤلف أن يثبت هذا ؟ وهل
تكتفي العبادات وأنظمتها في الإسلام كانت في عهد إبراهيم ؟ يبدو من المؤلف الاضطراب في هذه
الناحية ؛ فالنبي هبة خارج على الأنبياء ، وهو مع هذا لم يأت بمجديد بل أتى بدين إبراهيم !

لكنها حُرِّفت في خلال الأزمان والأجيال واتجهت نحو الوثنية . إذًا ، لقد أصبح يريد إقامة دين الله الواحد كما جاء به إبراهيم ، كما أنه بوجه عام كان مصداقاً لما سبق أن أوحاه الله لمن تقدمه من الرسل والأنبياء (٥) .

فتحريف الوحي القديم وغموضه ، اللذان أصبحا مناط شكواه ، صار لهما منذ ذلك الوقت أهمية كبيرة في تكوين فكرته عن رسالته النبوية وما تتطلب من واجبات . ذلك بأن بعض الذين مالوا عن دينهم الأول ، والذين كانوا يرغبون في مرضاته ، قد قوّوا فيه عقيدة أن أنصار الدين القديم كانوا قد حرفوا الكتاب* ، وأنهم أخفوا البشارات التي جاء بها أنبياء التوراة وأنبياء الانجيل عن ظهوره في المستقبل . وهذه الشكوى نرى جرئومتها في القرآن ، ومن بعده جاءت الكتب الإسلامية وتوسعت فيها توسعاً كبيراً .

والجدل ضد اليهود والمسيحيين شغل مكاناً كبيراً في الوحي المدني . لقد كان فيما مضى يعترف بأن الصوامع والبيع والصلوات تعتبر أمكنة عبادة حقيقية (سورة الحج : ٤٠) ، لكن الأمر تغير بعد هذا** ؛ كما صار رهبان

* ذكر أن الداخلين في الاسلام من الكتائين هم الذين قووا عند الرسول عليه الصلاة والسلام عقيدة أن الكتائين حرفوا في كتبهم مرضاة لرسول . وماذا كان مع الرسول من أسباب السلطان والمرغبات ؟ هذا اتهم من الكاتب لم يبرهن عليه ؛ اتهم لرسول ، واتهم لمن تبعه من المؤمنين ، بلا دليل !

** ذكر أن السورة ٢٢ اعترفت بالصوامع والبيع والصلوات أمكنة حقيقية للعبادة ؛ والآية التي يشير إليها قوله تعالى في سورة الحج : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً » ، وهذا في موضوع الدافع للأذن بقتال المشركين دفعاً لهم عما يبتغون من مقاومة الدين ومظاهره . والكتايون — مهما كانوا — أقرب إلى الاسلام من المشركين ، ومن ثم أقروا على الجزية وكان لهم بالتزامها أحكام المسلمين ، فالقصد أنه لبقاء مظاهر الدين وشعائره في كل عهد لا بد من دفع المشركين . وقد كانت الصوامع والبيع والصلوات معابد صالحة في أزمنتها ، وكان التعبد فيها بما صح من اليهودية والنصرانية مقرباً إلى الله ، وفي الاسلام بطل التعبد فيها . ولكن يقر منها ما التزم أهلها حكم المسلمين على ما هو مبين في الفقه ، فيحظر الاسلام في هذه الحالة أن ينالها أحد من المسلمين بسوء ؛ ويقول الزنجشري : « دفع الله بعض الناس ببعض إظهاره وتسلطه المسلمين منهم على الكافرين بالمجاهدة ، ولولا ذلك لاستولى المشركون على أهل الملل المختلفة في أزمنتهم وعلى متعبداتهم فهدموها ؛ ولم يتركوا للنصارى دياراً ، ولا لرهبانهم صوامع ، ولا لليهود صلوات ، ولا للمسلمين مساجد . أو لغلّب المشركون من أمة محمد صلى الله عليه وسلم (يريد أمة الدعوة) على المسلمين وعلى أهل الكتاب الذين في ذمتهم — لاحظ هذا القيد — وهدموا متعبدات الفريقين » .

المسيحيين وأخبار اليهود موضع مهاجمة منه* ، وقد كانوا في الواقع أساتذة له** لذلك تراه لا يسلم بأنهم حريون بأن يكون لهم على أتباعهم سلطان شبه إلهي (سورة التوبة : ٣١) ، لأنهم أناس أنانيون يضلون الناس ويصدونهم عن سبيل الله (سورة التوبة : ٣٤) . إلا أنه في موضع آخر يعترف صراحة بفضل الرهبان المتقشفين المتواضعين ، ويرى أن ميلهم الطبيعي للمؤمنين يقربهم إليهم أكثر من اليهود الذين رفضوا الإسلام رفضاً باتاً (سورة المائدة : ٨٢) ، كما يلوم أخبار النصارى لما أضافوه إلى الشريعة الإلهية (آل عمران : ٧٥) .

فالسنوات العشر بالمدينة كانت عصر دفاع وهجوم بالسيف واللسان . ه — وبديهي أن التغير الذي حدث في الطابع النبوي لمحمد ، قد أثر في أسلوب القرآن وشكله الأدبي .

فمنذ أقدم روايات الكتاب قد تميّز بحق بين العنصرين ؛ فبين المائة والأربع عشرة سورة التي يشملها الكتاب ، ميز تميزاً واضحاً بين السور المكية والسور المدنية .

والبحت النقدي والبلاغي للقرآن يبرر هذا التمييز التاريخي بوجه عام . ففي العصر المكي جاءت المواعظ ، التي قدم فيها محمد الصور التي أوحىها إليه حميته الملهية ، في شكل وهمي خيالي حاد تلقائي ذاتي ، وهو في هذا العصر لا يسمع صلصلة سيفه ، ولا يتحدث إلى محاربين أو رعايا مسالمين ؛ بل يظهر لجمهور معارضيه ومناقضيه العقيدة السائدة في نفسه عن قوة الله خالق العالم وربّه وسلطانه غير المحدود ، وعن اقتراب يوم الحساب الذي يتمثله ويراه في الرؤى الوحيّة فينتزع من راحته انزعاجاً ؛ وهو يعلن عقاب الماضين من الطغاة والشعوب الذين قاوموا نذر الله التي جاءتهم بالسن رسّلم وأنبيائهم . لكن حمية النبوة وحدثها أخذت في عظام المدينة والوحي الذي جاء بها

* ذكر أنه في سورة الحج كان الرسول قريباً من أهل الكتاب ، وفي سورة المائدة كان مجافياً لهم . ونرى في السورة الأخيرة : « وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم » . فنرى القرآن يقرر لهم هذه الميزة ، ويلاحظ أن السورتين مدينتان ، وإن تأخرت الثانية عن الأولى في النزول .

** يذكر أن أخبار اليهود ورهبان النصارى كانوا أساتذة لرسول ؛ فثي كان ذلك؟ والرسول عليه الصلاة والسلام لأول جلولة بالمدينة ، مقر اليهود ، نابذ أخبارهم وهم ناصبوه العداء .

نهذاً رويداً رويداً ، حيث أخذت البلاغة في هذا الوحي تصبح ضعيفة شاحبة ، كما أخذ الموحى نفسه يتزل إلى مستوى أقل بحكم ما كان يعالجه من موضوعات ومسائل ، حتى لقد صار أحياناً في مستوى النثر العادي . وفي هذا العصر نرى النبي يستخدم حنكته المفكرة المنظّمة ورويته الدقيقة وتبصره العالمى ، في مقاومة خصومه الذين شرعوا في معارضة مقاصده وغاياته في داخل موطنه وخارجه ؛ كما شرع ينظّم أعوانه ومن دخل تحت لوائه ، ويضع — كما أشرنا من قبل — قانوناً مدنياً ودينياً لهذه الهيئة الجديدة التي شرعت في تثبيت أقدامها ، ويسن قواعد لجميع ظروف الحياة العملية . وكان من ذلك أن رأينا حياته الخاصة في جليل شئونها ودقيقها ، تدخل في نطاق الوحي الإلهى الصادر إليه (٦) . ويجب ألا تفوتنا الإشارة إلى أن القوة الخطائية [في القرآن] أخذت تقتر حماسها ، برغم استعمال السجع في أجزاء القرآن التي نزلت بالمدينة ، كما في الأجزاء الأخرى المكية .

لقد كانت السور الأولى في النزول على الشكل الذى تعود الكهان القدماء وضع نبواتهم فيه ، ولو جاء في شكل آخر لما رضى أى عربى أن يرى فيه قرآناً موحى من الله ، على أن محمداً قد أكد أن جميع ما جاء به هو من الوحي الإلهى . إلا أنه ما أعظم الفارق بين سجع السور المكية وسجع السور المدنية ! بينما نرى محمداً يسرد في الأولى رؤاه الكشفية الإلهامية (ses visions) في فقرات مسجوعة متقطعة وفق صوت ضربات قلبه المحموم ، نرى الوحي في الثانية يتخذ نفس الشكل السجعى لكنه مجرد من اندفاعه وقوته ، حتى في الحالات التي أعاد فيها النبي طرق الموضوعات التي تناولها في السور المكية (٧) .

لقد قرر محمد نفسه أن القرآن عمل معجز لا يمكن الاتيان بمثله ؛ ولذلك ينظر المؤمنون إليه هذه النظرة ولا يرون فرقاً بين قيمة العناصر المكوّنة له (٨) ، بل يعتبرونه جميعه معجزة إلهية حُققّت بواسطة النبي ، ويرونها أكبر معجزة تدل على صدق رسالته الإلهية .

* ذكر أن السور المكية تمتاز في البلاغة وفنون القول عن السور المدنية . وهذه شئنة يدأب عليها المستمعون ، ولا علم لهم بوجوه البلاغة وأساليب الكلام ، وقد جاء كل على حسب مقتضيات الأحوال قرآناً عربياً غير ذى عوج .

٢ — إذاً ، القرآن هو الأساس الأول للدين الاسلامي ، وهو كتابه المقدس ، ودستوره الموحى به . وهو في مجموعه مزيج من الطوائف المختلفة اختلافاً جوهرياً ، والتي طبعت كلا من العصرين الأولين من عهد طفولة الاسلام* .

إن العرب لم يكتفوا ، بحكم مزاجهم وطريقة حياتهم ، يقدرون القيم الفوق الأرضية ، ولكن النجاح الذي ظفر به النبي وخليفته الأول على معارضي الاسلام قوى عند العرب الاعتقاد في النبي ورسالته** ، وكان لهذا النجاح تأثير تاريخي مباشر . نعم ! إن هذا النجاح لم يحقق ، على ما نزال نسلم به حتى الآن (١) ، الوحدة التامة بين القبائل العربية المتفرقة سياسياً ، والمنقسمة على نفسها حتى من الوجهة الدينية بسبب عباداتها المحلية ، وكذلك الأمكنة التي خصصت للعبادات المشتركة لم توحد بين أفراد مستقرين ثابتين*** ، ولكن مما لا ريب فيه أن هذا النجاح أسس رابطة أقوى جمعت بين جزء كبير من هذه العناصر المتخاصمة .

وقد كان النبي قد اقترح مثلاً أعلى ، وهو جمع القبائل في وحدة طائفية

* يذكر أن القرآن في مجموعه مزيج من طوائف مختلفة اختلافاً جوهرياً . والقرآن وحدة تامة لا تدافع فيه ولا تضارب ، « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .
** يذكر أن العرب لم يكن في مزاجهم إدراك قوة الدين والاهتداء إلى الحق ، وإنما عنوا للدين حين رأوا نجاح الرسول عليه الصلاة والسلام ونجاح خلفائه . ونجاح النبي وخلفائه الذي يريده الكتاب كان بالعرب ؛ على أنه يقصر الكلام في أتباع الرسول على العرب ، وقد كان منهم غير العرب .

*** يذكر أن الاسلام لا يوحد تماماً بين القبائل العربية ، وأنه ما يزال الاختلاف في العبادات المحلية إلى الآن . وظاهر هذا أن الاختلاف في الدين لم ينقطع عن العرب ؛ والعرب اتحد دينهم بالاسلام ، ولم يبق خارج عن الاسلام من مشركيهم أحد ؛ فأما النصارى — وقد كانوا فريقاً من تغلب — فقد ضربت عليهم الجزية في أيام عزة الاسلام ومنعته ، وقد كانوا في أطراف الجزيرة ؛ وحرص الخلفاء على ألا يبقى في صميم جزيرة العرب دين غير دين الاسلام ، ومن ثم أجلى عمر اليهود عن خيبر . فأما ما يشير إليه من الخلاف الباقي إلى الآن ، فهو خلاف في الفروع مبنى على الاجتهاد فيما لم يأت فيه نص قاطع ، وهذا لا يعس الوحدة الاسلامية في شيء ، وكذلك الاختلاف في التوسل وما إليه . ويقول إن الأمكنة المخصصة للعبادات المشتركة عند المسلمين لم توحد . وأمكنة العبادة هي المساجد ، وهي سواء عند عامة المسلمين ، وما عهدنا فريقاً من المسلمين يختص بمسجد ؛ فان أوماً إلى معابد البهائية والقاديانية فأولئك بريئون من الاسلام والاسلام براء منهم ، وهم بعد ليسوا من العرب .

أخلاقية ودينية على أساس الدين الذي جاء به ، وأن يكون أساس هذه الوحدة الشعور بالخضوع جميعاً لله الواحد الأحد . (سورة آل عمران: ١٠١ ، ١٠٢) : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ» واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً . فتقوى الله هي التي أصبحت معيار التفوق والكرامة ، لا اعتبارات الحسب والقبيلة . وفكرة هذه الوحدة صارت تتسع شيئاً فشيئاً بعد وفاة النبي ، بفضل الغزوات التي نجحت نجاحاً لم يسبق له مثيل في تاريخ العالم .

٧ — ونحن إن كنا نستطيع أن نصف شيئاً بالطرافة مما جاء به النبي من الوجهة الدينية ، فهو الجانب السلبي من وحيه الذي كان يبشر به . هذا الجانب كان من الواجب أن ينقذ شعائر العبادات والمجتمع وحياة القبائل وإدراكهم للعالم وتصورهم له من جميع ضروب الوحشية والفظاعة البربرية التي كانت سائدة في الوثنية العربية ، والتي كان يسميها الجاهلية في مقابل الإسلام . أما المذاهب والقواعد الوضعية الواقعية فكانت ذات طابع انتخابي كما سبق أن أوضحناه ، وقد ساهم في تكوين عناصر هذه المذاهب والقواعد الدين اليهودي والدين المسيحي على سواء* ، وتفاصيل هذه المساهمة أو الاشتراك لا محل للحديث عنه هنا (١٠) .

ومن المسلم به من الجميع أن العقيدة الإسلامية في صورتها النهائية قامت على خمس قواعد وأركان أساسية ، ترجع في خطوطها الأولية — من شعائرية وإنسانية — إلى العصر المكي ، وإن كانت لم تأخذ نظامها الثابت إلا في العصر المدني . وهذه القواعد هي : أولاً الاعتقاد بالله الواحد والاعتراف بمحمد رسول الله ؛ ثانياً شعيرة الصلاة التي كانت بصورتها الأولى من قيام وقراءة ، وبما فيها من ركوع وسجود ، وبما يسبقها من وضوء ، تتصل بالمسيحية الشرقية ؛ وثالثاً الزكاة التي كانت في أول الأمر صدقات اختيارية ، ثم صارت بعد جزءاً

* يذكر أن الاسلام اقتبس من الديانتين الموسوية والعيسوية في القواعد الوضعية الواقعية . ولدت شعري ماذا يريد بهذا الكلام المبهم ؟ فهل يريد أن في الاسلام صلاة كما فيها صلاة ؟ ولكن ، أفلا يعلم أن الصلاة في الاسلام غيرها فيهما ، وكذلك الصيام والزكاة . وإذا أحس الكاتب مطالبة القارئ له بالبيان يفر من الميدان ، بدعوى أن المقام ليس للافاضة في هذا الحديث ، ولكن المقام كان غنياً عن الرجم بهذه الدعوى والرى بهذا الفند !

معيناً أو ضريبة محددة تنفق في سبيل تدير حاجات المجموع ؛ ورابعاً الصوم الذي جعل أولاً في اليوم العاشر من الشهر الأول ، أى عاشوراء ، محاكاة للصوم اليهودي الأكبر ، ثم نُقل بعدئذ إلى شهر رمضان ؛ وخامساً الحج إلى المعبد الوطنى العربى القديم في مكة ، أى إلى الكعبة بيت الله (١١) . وهذا الركن الأخير احتفظ به محمد عن الوثنية ، لكنه جعله متفقاً والتوحيد ، وعدّل معناه مسترشداً في ذلك ببعض الأساطير الابراهيمية* .

وكذلك بعض عناصر القرآن المسيحية نعرف أنها وصلت إلى شد عن طريق التقاليد أو الروايات المتواترة المحرفة ، وعن ابتداعات المسيحية الشرقية القديمة** ، كما ينضم إلى هذا وذاك شيء من الغنوصية الشرقية . ذلك لأن شداً قد أخذ بجميع ما وجدته في اتصاله السطحي الناشئ عن رحلاته التجارية ، مهما كانت طبيعة هذا الذى وجدته ، ثم أفاد من هذا دون أى تنظيم*** .

وفي سبيل التمثيل لذلك نذكر أنه ما أعظم الفرق بين فهمه وتصوره السابق لله ، والكلمة ذات النزعة التصوفية (سورة النور : ٣٥) التى يسميها المسلمون آية النور (١٢) !

فالنزعة التى كانت تسود في الأوساط الغنوصية**** (المرقونيون وغيرهم) ،

* الأساطير الابراهيمية . من أدب المؤرخ ألا يضاف على الحوادث عقيدته الخاصة ، وإنما يذكرها كما حدثت ، ويذكر البواعث عليها ، ويدع الحكم فيها . ولكن الكاتب لا يلتزم هذا الأدب ؛ فعزوا الحج في أساسه إلى ابراهيم أمر جاء به الاسلام ، فعلى الكاتب أن يدون هذا بحسب ، ولا يعرض لكون هذا أسطورة أو حقا صراحا ، فان عرض لشيء من ذلك فليكن عند يقينه به ووقوفه عليه بالدليل . وترى هذا الأمر — وهو خلق العقيدة الخاصة للكاتب — منبثا في أثناء الكتاب في مواضع متعددة .

** يذكر أن بعض عناصر القرآن المسيحية وصلت إلى الرسول عن طريق التقاليد والروايات المحرفة ، وعن ابتداعات المسيحية الشرقية . وقد كان القرآن حربا على هذه التقاليد والروايات التى تعتمد على التثليث والصلب وما إليهما ، فكيف تكون عناصر القرآن ؟ .

*** يذكر أن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يأخذ ما يسمعه من الشئون الدينية فيأقيه بدون تنظيم ولا انسجام ، وضرب لذلك مثلا ما كان يصور به مقام الألوهية وما جاء به في سورة البور من قوله تعالى « الله نور السموات والأرض » . وكأنه يرى أن هذه الآية فيها شيء من النجس ؛ والآية جرت على حد التمثيل ، كما يعرف أهل اللسان .

**** الغنوصية نسبة إلى « الغنوص » وهي كلمة يونانية معناها المعرفة ، ثم أخذت بعد معنى اصطلاحياً ، هو محاولة التوصل إلى المعارف العليا بنوع من الكشف ، أو محاولة تذوق المعارف الالهية تذوقاً مباشراً بأن تلقى في النفس القاءاً .

والتي كانت ترمى إلى الخط من قيمة شريعة العهد القديم واعتبار هذه الشريعة صادرة من إله شديد بعيد عن الرحمة ، قد نفذت إلى الأفكار التي نشرها النبي بخصوص شريعة اليهود ، وبخاصة فيما يتعلق بما حرمه الله عليهم من المأكول عقاباً لهم على عصيانهم* ، وقد نسخ الله هذه التحريمات إلا أشياء قليلة جداً مستثناة ؛ إن الله لا يحرم على المؤمنين أى شيء طيب ، وأما ما فرضه على اليهود من قوانين فهو قيود والتزامات (سورة البقرة : ٢٨٦ ، سورة النساء : ١٦٠ ، سورة الاعراف : ١٥٧) . وهذا يشبه كثيراً النظريات المرقونية ، إن لم نقل إنه مطابق لها تماماً .

وكذلك التقليد القائل بوجود دين قديم نقي كان يجب على النبي تقويمه ، وأيضاً الافتراض القائل بتحريف الكتب المقدسة — هذان ، وإن كانا قد طُبعا بطابع أقوى في الإسلام ، إلا أنه وُجد لهما أصل في بعض الأفكار التي تتصل اتصالاً وثيقاً بتعاليم القديس كليماندس المسيحية** .

وبعد أولئك جميعاً نجد النحلة البارسية الزرادشتية ، التي لاحظ الرسول وجود أنصار لها باسم المجوس إلى جانب اليهود والمسيحيين ، لم تمر دون أن تترك أثراً في شعور النبي العربي ؛ فقد قابلها بالوثنية ، وبالدين الموسوى والدين المسيحي أيضاً . وقد اتخذ عن « البارسية » تعليماً هاماً ، وهو إنكار يوم السبت على أنه يوم ارتاح الله فيه من العمل فصار راحة عامة ، وجعل يوم الجمعة هو يوم الاجتماع الأسبوعي*** . ومع تسليمه بأن الله خلق العالم في ستة أيام ، فإنه

* يذكر أن الوحي كان فيه نزعة إلى الخط من شريعة العهد القديم ، وعدّها صادرة من إله بعيد عن الرحمة . والوحي من دأبه الإشادة بالعهد القديم والعهد الجديد واحترامهما ، والقرآن جاء مصداقاً لما بين يديه من التوراء والانجيل ، وإنما ينهى على من حرف فيهما وبذل . وتحريم أشياء على اليهود لم يكن للقسوة عليهم ، وإنما كانوا يستحقون ذلك ؛ وقد عقب الله سبحانه وتعالى ما قضى من تحريم ما حرم عليهم في سورة الأنعام بقوله : « ذلك جزيناهم ببغيهم وإنا لصادقون » . وأياً ما كان الأمر ، فهذه أمور فرعية تتغير بتغير النبوات من غير نكير للمتأخر على المتقدم ، وكل حق واجب اتباعه في إبانته .

** يذكر أن القول بتحريف الكتب المقدسة قديم . وهذا لا يضير القرآن في شيء ، فإن زعم أن صاحب الرسالة فلد في هذا من سبقه فهي دعوى بلا برهان . وهل كان كليماندس يقول بتحريف الكتابين في الثلاث والصلب مثلاً ؟ وهل كان كليماندس ينكر هذه الأمور التي هي من مقومات المسيحية في عهدها المبذل ؟

*** إن إنكار يوم السبت في الإسلام أنه — كما يزعم غيرهم — يوم استراح الله فيه قد

رفض عامداً فكرة أن الله استراح اليوم السابع ، ولذلك لم يجعل يوم الجمعة يوم راحة ، بل يوم اجتماع يستأنف العمل فيه بعد الانتهاء من صلاة الجمعة (١٣) .

٨ — وإذا اعتبرنا الآن عمل النبي في مجموعه ، وإذا وجب أن نقول كلمة عن قيمته الذاتية ، ناظرين إليه من ناحية عمله الأخلاقي ، نرى من الطبيعي أن نتجنب كل تقرّظ أو جدل . إن بعض المؤلفين ، حتى من المحدثين ، يتركون أنفسهم يندفعون في عرضهم للإسلام إلى تقدير قيمته الدينية حسب درجات يعتبرونها مقاييس مطلقة ، ويتبعون الحكم الذي يرونه عليه لما يكون بينه وبين هذا المقياس المطلق من نسبة .

إنهم يجدون فكرة الاسلام عن الله أدنى من فكرة الأديان السابقة عنه ؛ ويقررون أن أخلاقه قاسية خطيرة ، لأنها تقوم على مبدأ الطاعة والخضوع الذي يوحى به اسم الإسلام نفسه ؛ كما لو أن الشعور ، القوي جداً عند المسلمين ، بأن يكون المرء خاضعاً لقانون إلهي لا يتأثر ولا يلين ، وكما لو أن إيمانه في سمو الموجد الإلهي — كما لو أن هذا وذاك ، يظهران عقبات أكيدة تمنعه من الاقتراب من الله بالإيمان والفضيلة وصالح العمل ، ومن أن يكون مقبولاً في رحمته (سورة التوبة : ٩٩) ! وأخيراً أيضاً ، كما لو أن النظام الفلسفي للأديان يمكن أن يعدل أو يغير من صفة العبادة الداخلية للذي يعبد الله متقياً ، والذي — وهو مدرك بتواضع وخشوع تبعيته وضعفه وعجزه — يرفع روحه إلى المعين لكل قوة وكمال !

وأولئك الذين يحكمون على أديان غيرهم طبقاً لمقياس ذاتي ، يمكننا أن نذكرهم بالكلمات العظيمة التي قالها عالم اللاهوت الشهير « لوازى » (١٩٠٦ م) . . . « يمكننا أن نقول عن جميع الأديان إنها ذات قيمة مطلقة بالنسبة إلى إدراك أتباع كل منها ، وقيمة نسبية لدى عقل الفيلسوف والناقد (١٤) » ، وبتقدير فعل أو أثر الإسلام في أتباعه ، كثيراً ما تناسينا هذه الحقيقة ، بل كثيراً ما أخطأنا فيما يتعلق بهذا الدين .

إننا اعتبرنا الدين الاسلامي مسئولا عن عيوب أخلاقية ، ومسئولا كذلك

انبنى على الادراك الصحيح لصفات الألوهية ، ولما جاء في القرآن : « ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب » ، ولا يهم الاسلام بعد هذا أن يكون أنكر في الزرادشتية أو غيرها .

عن ركود عقلي ، وكل ذلك من الاستعدادات الجنسية ، ومع هذا فان هذا الدين منتشر بين شعوب من أجناس مختلفة (١٥) خفف وطأة همجيتها بدل أن يذكرها كما يُظن . فالاسلام إذاً ، شأنه في ذلك شأن سائر الأديان ، ليس شيئاً مجرداً حتى يمكن عزله عن الظواهر والنتائج التي يبدو بواسطتها ، والتي تختلف باختلاف أدوار تطوره التاريخي ومداه الجغرافي والطابع الجنسي لاتباعه .

وقد حاول بعض الباحثين التدليل على قلة القيمة الدينية والأخلاقية للإسلام ، بالاستناد إلى حجج ترجع إلى اللغة التي ظهرت بها تعاليمه ، فقد قالوا مثلاً إن الإسلام خال من الفكرة الأخلاقية التي نسميها الضمير ، محاولين أن يسندوا هذا الزعم بأن اللغة العربية نفسها وسائر اللغات الإسلامية خالية من كلمة خاصة للتعبير تعبيراً دقيقاً عما تقصده من كلمة « ضمير » (١٦) ، وأمثلة هذه الاستنتاجات يمكن أن تقال بسهولة في غير هذا من الميادين أو الموضوعات ، إلا أنه أصبح من الثابت أن من الأحكام المبتسرة التسليم بأن كلمة تكون الشاهد الوحيد الجدير بالثقة على وجود فكرة أو عدم وجودها . « إن النقص أو الثغرة في اللغة لا يفترض حتماً نفس النقص في القلب » (١٧) . فلو كان الأمر كذلك ، كان لنا أن ندعي بحق بأن شعراء « القيدا » كانوا يجهلون عاطفة العرفان بالجميل ، لأن كلمة « شكر » غريبة عن اللغة القيدية (١٨) . وفي القرن التاسع فند الجاحظ العلامة العربي ملاحظة أحد أصدقائه من هواة الفنون الجميلة والأدب ، بأن عدم وجود كلمة « الجود » في لغة الروم يمكن أن يتخذ دليلاً على بخل (الروم) المطبوع فيهم ، كما انتقد كذلك الذين أخذوا من فقدان كلمة « نصيحة » في اللغة الفارسية دليلاً أكيداً على الغش الغريزي في هذا الشعب (١٩) .

من أجل ذلك حري بنا أن نجعل للحكم أو المثل الأخلاقية والمبادئ التي ينعكس عنها الفهم أو الإدراك الأخلاقي ، كما هو الأمر في الإسلام ، قوة أعظم من تلك التي نعزوها لكلمة أو تعبير فني ، وفي كثير من تلك الحكم أو المثل والمبادئ إشارة إلى كلمة « ضمير » . إن بين الأربعين حديثاً النووي ، التي من المعروف أنها تلخص أهم المعارف الدينية للمسلم الكامل ، الحديث السابع والعشرون الآتي ، وهو مستخلص من أعظم كتب الحديث : « عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : البر حسن الخلق ، والإثم حاك في النفس وكرهت أن يطلع عليه الناس » . وقال وابصة بن معبد : « أتيت النبي صلى الله عليه وسلم ،

فقال : جئت تسأل عن البر ؟ قلت نعم ، قال : استفت قلبك ؛ البر ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب ، والأثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر ، وإن أفتاك الناس وأفتوك . يريد : « استفت قلبك ، فالذى يسبب اضطرابه يجب أن تنتهى عنه » . والرواية الاسلامية تعلم بواسطة آدم قبل موته نفس هذه التعاليم إلى أبنائه ، إذ تنتهى هكذا : « عند ما اقتربت من الشجرة المحرمة شعرت باضطراب فى قلبى » ، ومعنى هذا أن ضميرى اضطرب .

إذاً علينا إن أردنا أن نكون عادلين بالنسبة إلى الإسلام ، أن نوافق على أنه يوجد فى تعاليمه قوة فعالة متجهة نحو الخير ، وأن الحياة طبقاً لتعاليم هذه القوة يمكن أن تكون حياة طيبة لا غبار عليها من الوجهة الأخلاقية . هذه التعاليم تتطلب رحمة جميع خلق الله ، والأمانة فى علاقات الناس بعضهم ببعض ، والمحبة والإخلاص ، وفتح الغرائز الأثرية ؛ كما تتطلب سائر الفضائل التى أخذها الإسلام عن الأديان السابقة ، التى يعترف محمد بأنبيائها أساتذة له* . ونتيجة هذا كله أن المسلم الصالح يحيا حياة متفقة مع أدق ما تتطلبه الأخلاق .

ومما لا شك فيه أيضاً أن الإسلام شريعة ، فهو يخضع المؤمنون به لأعمال شعائرية . ومع ذلك فإن هذا ليس من ناحية التعاليم التقليدية التى استند إليها نموه وتطوره فحسب ، بل أيضاً من ناحية أن معينها الأول — وهو القرآن — يعتبر

* يذكر أن الاسلام أخذ الفضائل عن الأديان السابقة ، وأن محمداً عليه السلام يعترف بالأنبياء السابقين أساتذة له . وهذه العبارة توهم ما لا يفهم المسلم ؛ فالمسلم يفهم أن الفضائل ومكارم الأخلاق وأصول العقائد تتفق فيها الأديان ، وجميعها من مصدر واحد ، وهو الله العلى الحكيم ، ولم يأخذ دين عن دين ؛ والأنبياء السابقون أمر النبى أن يقتدى بهم فى طريقهم فى الإيمان بالله وتوحيده وأصول الدين دون الشرائع الفرعية ؛ وحاصل ذلك أن يقتدى بهم فى المقام على تبليغ ما أمر به والصبر فى هذا السبيل ، لأن يأخذ عنهم ما أتوا به ، فقد كفّل الله ذلك بالوحي . ونرى الكتاب لا يذكر فى هذا المقام ما جاء فى سورة آل عمران : « ولأخذ الله ميثاق النبين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه » ، قال أفررتم وأخذتم على ذلك إصرى ، قالوا أقررنا ، قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين » ؛ فقد حمّاهما بعض المفسرين على أن الغرض منها التنويه بقدر الرسول عليه الصلاة والسلام ، وأنه أخذ العهد على كل نبى أن يؤمن بالرسول إن أدركه ، أو على أن كل نبى عليه أن يؤمن بمن يبعث من الأنبياء بعده . وفى هذا دلالة أى دلالة على أن التأخر من الأنبياء لا يأخذ عن المتقدم . فإن قال قائل : هذه دعوى الدينيين ؛ قلنا : نعم ، هذه دعواهم بما يعلمون ، ويقطعون به ويؤمنون ، ودعوى غيرهم تنافى وتوهم ، فهى فى حيز الرد والانكار .

صراحة أن الأعمال بالنيات ، ويعدّ النية معياراً للقيمة الدينية ، ويرى أنه إذا لم تقترن دقة احترام الشريعة بأعمال رحمة وخير كانت قليلة القيمة .

« ليس البرّ أنْ تُتولوا وُجوهكم قبلَ المشرقِ والمغربِ ولكن البرّ من آمنَ باللهِ واليومِ الآخرِ والملائكةِ والكتابِ والنبِيِّينَ وآتى المَالَ على حُبِّهِ (٢٠) ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ » (سورة البقرة : ١٧٧) . وفيما يتعلق بشعائر الحج التي نظمها ، أو على الأحرى احتفظ بها من بين تقاليد الوثنية العربية ، استناداً إلى كلمة الله : « ولِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا لِيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ » ، جعل محمد أهمية كبرى لنية التقوى التي يجب أن تصحب هذه الشعيرة حين يقول : « لَنْ يَنَالَ اللَّهُ خُلُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ » (سورة الحج : ٣٤ ، ٣٧) . والجزاء الأكبر للإخلاص (سورة غافر : ١٤) وتقوى القلوب (سورة الحج : ٣٢) ، و « للقلب السليم » (سورة الشعراء : ٨٩) مما يطابق الكلمة العبرية « لبيع شاليم » الواردة عن داود في المزامير . فهذه هي وجهة النظر التي تسود في تقدير الفضل الديني للمؤمنين .

وهذا الاقتناع قد نما مذهبياً فيما بعد ، كما سنرى ، بفضل التعاليم المستخلصة من السنة أو التي ما لبثت أن شملت جميع نواحي الحياة الدينية ، وبفضل نظرية النية والقصد والروح التي تلهم الأعمال والتي اتخذت معيار القيمة للعمل الديني ؛ فمجرد ظل باعث أثرى أو رياءى مجرد كل عمل طيب من قيمته . ومن هذا يتبين أنه ليس من قاض عادل يستطيع أن يوافق على هذه الجملة التي نطق بها القسيس البروستاتى « تيسدال » ، وهى : « من البديهي أن طهارة القلب لا يمكن أن تعتبر ضرورية أو مرغوباً فيها ؛ والواقع ، إنه يصعب علينا أن نقول إنها مستحيلة لدى المسلمين » (٢١) .

ما هو إذاً الطريق (ربما يمكن أن تقرب إليه الباب الضيق المؤدى إلى الحياة فى متى ١ إصحاح ٧ عدد ١٣) الذى يجتازه أهل اليمين الذين كتبت لهم مُتَع الجنة ؟ فى هذا الطريق لا يُكتفى بالحياة فى تقوى غاشة كاذبة ، كلها شعائر تحقق جميع أشكال وصور العبادة الخارجية ؛ بل المطلوب هو — فيما يتعلق بعمل الخير —

« فَكُ رَقَبَةً ، أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ ، يَتِيماً ذَا مَقْرَبَةٍ ، أَوْ مَسْكِيناً ذَا مَتْرَبَةٍ ، ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ ، أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ » (سورة البلد : ١٣ — ١٧) وهذا تفصيل أو شرح مطول لما جاء به النبي « اشعيا » (إصحاح ٥٨ عدد ٦ — ٩) وسنشرح في القسم المقبل أن تعاليم القرآن تجد تكملتها واستمرارها في مجموعة من الأحاديث المتواترة ، التي وإن لم ترد من النبي مباشرة ، تعتبر أساسية لتمييز روح الاسلام . ولقد أفدنا من بعضها في الفقرات السابقة . وبما أننا قد اجتزنا مرحلة القرآن إلى تقدير أخلاق الإسلام من الوجهة التاريخية ، طبقاً لخطة هذا الدرس ، لا نستطيع إلا أن نشير إلى أن المبادئ الواردة في القرآن بشكل واضح وصریح نوعاً — وإن كان أولياً — قد توسع فيها ووضحت بعدئذ ، كما قد فصلت بشكل أدق في عدد كبير من التعاليم والمبادئ التي نسبت للنبي بعدئذ .

ففي وصية النبي إلى أبي ذر نجده يقول : « يا أبا ذر ! صلاة في مسجدى هذا تعدل ألف صلاة في غيره من المساجد إلا المسجد الحرام ، وصلاة في المسجد الحرام تعدل مائة ألف صلاة في غيره ، وأفضل من هذا كله صلاة يصليها الرجل في بيته ، حيث لا يراه إلا الله عز وجل ، يرجو بها وجه الله » (قارن إنجيل متى إصحاح ٦ عدد ٦) . وقيل في موضع آخر عن النبي أيضاً : « هل لي أن أقول لك ما هو العمل الأكثر قيمة وفضيلة من جميع الصلوات والصوم والصدقات ؟ هو الإصلاح بين عدوين » . وقال عبد الله بن عمر : « مهما ركعت للصلاة إلى درجة أن يصبح جسمك مخنئياً كالسرج ، ومهما صمت حتى تصبح جافاً كوتر القوس ، فإن الله لن يقبل أعمالك حتى تضم إليها التذلل » . وأجاب النبي عن السؤال : أي الاسلام خير ؟ بأن « أفضل الاسلام هو إطعام الجائع ونشر السلام بين من عرفت ومن لم تعرف » ، أي للعالم كله . وجاء عنه أيضاً : « من لم يمتنع عن قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه » ، « لن يدخل الجنة من أحدث ضرراً لغيره » . وعن أبي هريرة أن أحدهم تحدث إلى النبي عن امرأة

* ذكر أن ما جاء في سورة البلد تفصيل مطول أو شرح لما جاء في سفر أشعيا . وهذا كما نرى تفرص على عاده ؛ وما كان النبي صلى الله عليه وسلم ليعرف من أخبار أشعيا وغيره إلا ما نبأه الله وقصه عليه ، وما رأينا لهؤلاء المتخرصين دليلاً على إفكهم فيما يزعمون .

معروفة بصلاواتها وصومها وصلقاتها ، لكن لسانها كان يجرح من حولها ، فحكم النبي عليها قائلاً : « إن مصيرها إلى النار » . ثم تحدث الرجل نفسه عن امرأة أخرى سيئة السمعة ، لأنها تهمل الصلاة والصيام ، لكنها اعتادت أن تعطى المعوزين من اللين وألا تسيء إلى من حولها ، فقال النبي : « إن مصيرها الجنة » .

إن هذه الأحاديث ، وغيرها من النصوص المماثلة لها والتي يسهل علينا جمعها ، لا تمثل مجرد وجهات نظر شخصية خاصة بطبقة سامية أخلاقها فحسب ، بل إنها لتعبر عن الشعور أو العاطفة العامة لفقهاء الإسلام ، وربما كان الغرض منها مقاومة التقوى الكاذبة التي كانت منتشرة حينئذ . ومن الواضح أن هذه النصوص بعيدة عن الإعلان بأن خلاص الروح وأمنها متوقف فقط على رعاية الشرائع الصورية ؛ « الإيمان بالله والعمل الطيب التقى » أي أعمال الاحسان ، هذا هو لب الحياة المحبوبة عند الله .

على أن الأمر إذا كان متعلقاً بصفة خاصة بالجانب الشكلي للسلوك الديني ، لا نجد يُذكر أولاً إلا الصلاة ، التي تؤدي بحركات دينية مشتركة ويُراد بها إظهار الخضوع لقدرة الله التي لا حد ولا نهاية لها ؛ ثم تأتي بعدها الزكاة ، التي يجب أدائها لصالح المجتمع العام ، ولهذا وضعها المشرع في المكان الأول ، شعوراً منه بواجب الرعاية للفقراء والمساكين ومن إليهم من الأرامل والأيتام وأبناء السبيل .

ولكن الإسلام ، في خلال توسعه التالي وبفعل التأثيرات الأجنبية ، ترك مجالاً لدقة الفقهاء المفتين وعلاء العقائد ، وكان دخول الحكمة التفكيرية على مبادئ الطاعة والإيمان بالله [إيماناً قلبياً] سبباً لإفسادها . وسنشهد في القسمين التاليين (الثاني والثالث) هذا التطور ، كما سنجد أيضاً فيما يلي من هذه الدراسة نزعات كان لها رد فعل ضد هذا الضلال .

٩ — ولننتقل الآن إلى ظلال هذه اللوحة . لو أن الإسلام قد تمسك بشهادة التاريخ الحق تمسكاً دقيقاً لوجد أنه لا يستطيع أن يثبت المؤمنين به بفكرة مثالية للحياة الأخلاقية ، وهي فكرة اتخاذ الرسول مثلاً أعلى واحتذائه . لكن المؤمنين لم يتركوا أنفسهم يتأثرون بصورة محمد كما رسمها التاريخ الصادق ، بل حل محلها منذ أول الأمر الأسطورة المثالية للنبي في رأيهم .

إن علم الكلام في الإسلام قد حقق هذا المطلب ، بما رسم للنبي من صورة تمثله بطلاً ونموذجاً لأعلى الفضائل ، لا مجرد أداة للوحي الإلهي ولنشره بين غير المؤمنين (٢٢) . على أنه يبدو أن هذا لم يردده مجد نفسه ؛ فقد قال إن الله أرسله « شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بأذنه وسراجاً منيراً » (سورة الأحزاب : ٤٥ ، ٤٦) ، أي إنه مرشد لا نموذج ومثل أعلى ، أو على الأقل إنه ليس كذلك [أسوة حسنة] إلا بفضل رجائه في الله وذكره الله كثيراً (سورة الأحزاب : ٢١) * .

ولقد كان — على ما يبدو — مدركاً بإخلاص إدراكاً صحيحاً ضعفه الانساني ، وكان يزيد أن يرى فيه المؤمنون رجلاً له عيوب الانسان ، ومن ثم كان عمله أعظم من شخصه . ولم يشعر في نفسه أنه قديس ، ولم يزد أن يعتبر كذلك ، وسنعود إلى هذا الموضوع فيما بعد بحث العقيدة وتنزيهها من الأخطاء . بل كان ضعفه البشري هو ما جعله يأبى أن يكون صاحب معجزات ، على أن الزمان والبيئة قد سهلا له أن تكون له صفة القداسة .

ولا ننسى أن من الواجب علينا أن نوجه النظر إلى الطريقة التي حددت له رسالته وتحقيقها ، خصوصاً في العصر المدني ، أي في الأثناء التي حدث فيها أن تحول فيها من المتكشف المستسلم الصابر إلى رئيس الدولة المحارب . والفضل في إيضاح الموضوع يرجع إلى العلامة الإبطالي « ليون كاتيانى » في كتابه القيم « حوليات الإسلام » ؛ فقد استعرض مصادر التاريخ الإسلامى استعراضاً عاماً ،

* الآية « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً » أساء المؤلف فهمها ؛ فقله لمن كان يرجو الله واليوم الآخر بدل من لكم ، فكأنه قيل : لقد كان لمن يرجو الله واليوم الآخر أسوة حسنة في رسول الله . أبعد هذا يقال : لم يكن أسوة الخ . ولقد كان الرسول في حياته مثالا أعلى للمؤمنين قبل أن يخلق علم الكلام ، وكانوا يقتدون به في كل شيء ، حتى في العادات ، واثساء ابن عمر وغيره معروف ؛ وكذلك ما حصل في قصة الحديبية واقتداؤهم به في وضوئه وغيره معروف . وكان الرسول يرى من نفسه التواضع ليقضى به في ذلك ويقول : إنما أنا عبد آكل كل يأكل العبد ، وهو يعرف منزلته عند الله ومكانته من الرسل ، ويقول : « أنا سيد ولد آدم » . فإن كان المؤلف يريد أنه لا يشعر بأنه قديس بالمعنى المعروف عند السكتانيين بما يخرج من صفات البشر فهذا صحيح . وقد كان الرسول يعلم بلبغا أنه صاحب معجزات ، وإلا لم يستنسخ لنفسه أن يدعى الرسالة . والمؤلف أخيراً يلمح بالضعف الانساني عند الرسول ، فما آية ذلك ، وما السيئات التي صدرت منه تحت هذا الضعف ؟

ونقدتها نقداً دقيقاً عميقاً لم يسبق له مثيل في الأبحاث التي تقدمته ، فأوضح المظاهر الدنيوية للعصر الأول من عصور تاريخ الإسلام . وكان أن أدى هذا البحث إلى تصحيحات جوهرية في وجهات النظر التي التي كان مُسلماً بها قبله ، فيما يتعلق بتأثير النبي نفسه .

إنه من الواضح أننا لا نستطيع أن نطبق في العصر المدني على عمل محمد المثل القائل : « السكامة أقوى من السيف » ؛ فنذ تركه مكة تغير الزمن ولم يصر واجباً بعدُ « الإيعراض عن المشركين » (سورة الحجر : ٩٤) ، أو دعوتهم كما يقول القرآن : « بالحكمة والموعظة الحسنة » (سورة النحل : ١٢٥) ؛ بل حان الوقت لمتخذ كلمته لهجة أخرى : « فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحَرَامُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصِرُوهُمْ واقْعِدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ » (سورة التوبة : ٥) ، « وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ » (سورة البقرة : ٢٤٤) .

وبعد أن كانت الرؤيا تكشف له انهيار هذا العالم السيء ، انتقل فجأة إلى تصور مملكة في هذا العالم . وقد أدى هذا الطابع إلى نتائج كانت محتومة بسبب التغير السياسي الذي أثاره في الجزيرة العربية نجاح تبشيره ، والدور الشخصي الذي قام به وكان له الأثر الكبير في توجيه الدعوة . فهو الآن يحمل السيف في العالم ، ولا يكتفى بـ « عصاه التي يضرب بها الأرض » ، ولا بنفثات شفثيه لإيادة الكفرة ، بل هو نفير الحرب الذي كان ينفخ فيه ؛ وهو السيف الدامي الذي رفعه لإقامة مملكته * . وفي رواية إسلامية متواترة ، نتبين منها مهمته مركزة فيها ، إنه حمل اللقب الذي ورد في التوراة وهو : « نبي القتال والحرب » (٢٣) .

إذاً ، حالة البيئة التي شعر أن من واجبه العمل فيها بأمر الله ، لم تكن لتتيح له أن يعمل نفسه براحة مأمونة : « إِنَّ اللَّهَ يُحَارِبُ مَنْ أَجْلَكَ ، ويمكنك أن تسكت » . بل كان عليه أن يقوم بكفاح مادي ، في الأمة التي بُعث فيها وفي العالم كله ، لضمان ذبوع دعوته ، والاعتراف بسيطرتها وتعاليمها ، وكان هذا الجهاد المادي العالمي هو الوصية التي تركها محمد لخلفائه . والنتيجة أنه لم يكن

* إن الرسول في المدينة ، وقد تمثل ما يفتح على أمته من الممالك ، لم ينس العالم الآخر . ويقول في أيام الخندق أو غيرها وقد أرى هذه الفتوح ما معناه : إني أخاف عليكم هذه الفتوح أن تفتنكم عن دينكم ؛ فلم ينقلب في المدينة ملسكاً همه الثراء له ولأُمته كما يصوره الكاتب ، فالرسول في مكة هو الرسول في المدينة ، ولم تزل عيشته بعد الفتوح وما أفاء الله عليه العيشة الأولى .

عنده أى إيثار للسلام . « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم . . . فلا تهنؤوا وتدعوا إلى السلم وأنتم الأعلون والله معكم ولن يتركم أعمالكم » (سورة محمد : ٣٣-٣٥) . ويجب الجهاد حتى تكون « كلمة الله هي العليا » . ومن قعد عن الجهاد من المؤمنين اعتبر كآته لا يآبه بإرادة الله ، ومسألة الوثنيين الذين يصدون عن سبيل الله لا يمكن أن تكون فضيلة ؛ « لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدین درجة وكلاً وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدین أجراً عظيماً ، درجاتٍ منه ومغفرةً ورحمةً » (سورة النساء : ٩٥ ، ٩٦) .

١٠ — كذلك انقضت المرحلة الثانية من رسالة محمد ، متعلقة بمصالح هذا العالم ، ومتأهبة دائماً لحالة الحرب . وكما أن طابعه الخاص انتقل إلى مناطق الحياة الحاضرة ، كذلك تأثر بسببها ترتيب أفكار دينه العليا . وهكذا كان من الجهاد والنصر ، الاعتبارين وسيلة لرسالته النبوية ، أن غيرا الفكرة عن الله ، الذى أراد أن يؤكد في ذلك الحين وما بعده النصر بقوة السلاح** . ومما لا شك فيه أن محمداً تصور الله بصفات مطبوعة بقوة بطابع التوحيد ، الله الذى في سبيله قاد محاربيه وجعلهم يحملون ما تقتضيه سياسته من جهود .

وكذلك اجتمعت القدرة الإلهية المطلقة والسلطان غير المحدود لله مالك يوم الدين ، والشدة ضد العصاة قساة القلوب ، برحمة الله وحامه ؛ فالله غفور للمذنبين ، ورحيم بالنادمين . « كتب ربكم على نفسه الرحمة » (سورة الأنعام : ٥٤) . وهذا يفسر التعليم المتواتر المعروف ، وهو أنه لما أتم الله الخليفة كتب في اللوح المحفوظ إن رحمتى تغلبت على غضبي*** (٢٤) . ولكن

* كانت مهمة المجاهدين في الاسلام هداية الكافرين ، وإخضاعهم إن لم يهتدوا حتى لا يشتري شرهم فينالوا من الاسلام ، وفرضهم ديني أبداً ؛ ولم يطبع الاسلام بالطابع الحربى رغبة في الحرب ، بل الغرض الأول هو دفع العدوان عن الدين ونشر مبادئه القويمة .

** لم تتغير فكرة الرسول عن الله ، وحاشاه . أفإذا صبر في مكة وحارب في المدينة ، أفيقضى ذلك بتغيير فكرته عن الله ؟

*** عن أبى هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن الله لما قضى الخلق كتب عنده فوق هرشه : إن رحمتى سبقت غضبي . ج ٩ ص ١٢٥ من طبعة مصر بولاق ١٣١٥ هـ .

عند ما بلغ بعقابه من أراد وسعت رحمته كل شيء (سورة الاعراف : ١٥٦) .
ولم ينس محمد صفة المحبة بين الصفات التي يذكرها الله : إن الله ودود محب ، « إن كنتم تحبشون الله فأتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم » (سورة النساء : ٣١) ، ولكن « الله لا يحب الكافرين » (سورة آل عمران : ٩٢) .
لكن الله أيضاً إله الجهاد الذي يقاتل أعداءه بواسطة النبي وأتباع النبي ، وهذه الصفة أدت إلى نتيجة حتمية ، وهي أن تمتزج بفكرة الله — كما كان يمثلها محمد — بعض السمات الأسطورية التي تقلل من شأنها . كما لو أن المحارب ذا القدرة اللانهائية في حاجة إلى الدفاع عن نفسه ، ضد كيد أعدائه ومقاومتهم بلا انقطاع ، بوسائل تشبه وسائلهم وإن كانت أقوى منها ؛ لأنه ، حسب مثل عربي قديم مأثور ، « الحرب خدعة » ؛ وفي القرآن « إنهم يكيدون كيدا ، وأكيد كيدا » (سورة الطارق : ١٥ ، ١٦) . ويصف الله الطريقة التي يراها لعقاب منكري وحيه ، باعتبارها كيدا قوياً ، فيقول : « والذين كذبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ، وأملى لهم إن كيدى متين » (سورة الاعراف : ١٨٣) ، وهذا يساوى ما في الآية ٤٥ من سورة القلم .
وقد استعملت دائماً كلمة « كيد » للتعبير عن ضرب غير هجومي من الخداع والدس (٢٥) ، لكن كلمة « مكر » تدل على معنى أخطر من كلمة « كيد » . وقد ترجمها « بالمر » بالإنجليزية تارة بمعنى craft ، وتارة بمعنى plot ، وتارة stratagem ولكنها تشمل أيضاً فكرة تدير دسائس وكيدودس ، وفي ذلك يقول في القرآن : « ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين » (سورة الأنفال : ٣٠) * .
وهذا لا ينطبق فقط على أعداء الله وأعداء رسالته من معاصري محمد الذين أظهروا عداؤهم بمحاربتهم واضطهادهم ، بل هذا السلوك قد قيل عن الله في معاملة الأمم الوثنية القديمة التي سخرت من الأنبياء المرسلين إليها ؛ أمثال ثمود الذين

* عمد الكاتب إلى آيات وردت في جانب الله على سبيل المشاكلة والاستبازة والتوسع في العبارة ، على سنن العرب في كلامهم ، فحملها على الحقيقة وبني عليها نتيجة فاسدة ؛ مثل ويمكرون ويمكر الله . والعجب أن الكاتب يعود بعد هذا فيقرر أن الرسول لم يكن يفهم هذه الآيات على ظاهرها ، بل يفهمها بمعنى صحيح مناسب . وإذن فقيم هذا الاتهام ، وأين في هذا السمة الأسطورية التي يزعمها .

نِذُوا صَالِحاً الْمُرْسَلِ إِلَيْهِمْ (سورة النمل : ٥١) ؛ ومدين الذين أُرسل إليهم شُعَيْب وهو النبي يثرو المذكور في التوراة ؛ (سورة الأعراف : ٩٥—٩٧) . وليس من الممكن بطبيعة الحال أن تزعم أن محمداً كان يتصور الله كأنه يكيد ويمكر حقاً . فما في هذه الكلمات من تهديد يجب أن يُفهم بمعنى آخر ، وهو أن الله يعامل كُلاًّ حسب سلوكه وعمله^(٢٦) ، وأن أى مكر أو كيد لن يجدى شيئاً ضد الله الذى يرد إلى العدم جميع المكائد الكافرة الأثيمة التى يقوم بها أعداؤه ، فيسبق نياتهم السيئة ويجعل المؤمنين بمنجاة من أن يصابوا بالمكائد والخيانة والخذاع^(٢٧) . « إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا ، إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ » (سورة الحج : ٣٨) .

هذا ، [وإن الطريقة التى اصطنعها محمد] ، والأسلوب الذى يعبر به في وصف الله رب العالم ، وهو يقاوم كيد الكائدين ، يصور سياسة النبي الحقيقية التى اتتهجها ليقاوم ما أقيم في سبيله من عقبات . فعقليته الخاصة ، والخطة التى اتخذها ضد أعدائه في الداخل^(٢٨) ، قد انعكست صورتها على الله الذى — كما قال — يضمن لنبيه النصر بأسلحته التى يراها . إنه في هذا يقول : « وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ ، وَلَا يُحْسِنُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَسَبَقُوا إِنْهُمْ لَا يُعْجِزُونَ » (سورة الأنفال : ٥٨ ، ٥٩) .

وعلى كل ، فإن هذه الكلمات التى لها دلالتها الاصطلاحية تدل على عقلية سياسية محنك ، أكثر من دلالتها على عقلية رجل صابر سلاحه المثابرة . ويجب أن نلاحظ خاصة في هذه النقطة التى لم تؤثر في أخلاق الإسلام ، والتى تحظر بشدة الغدر حتى بالكافرين^(٢٩) . ومع هذا فهناك ضلال أسطورى في الطريقة التى يتصور بها محمد الله ، إذ تؤدي إلى أن الله ينزل من عليائه السماوية ليصبح الشريك المعين للنبي في جهاده الذى أخذ في الاضطلاع به في هذا العالم . إنه كلما أخذ عمل رسالة محمد يتقدم تقدماً خارجياً ، ثم التحول تدريجياً : فبعد أن كان تحت سلطان الرؤى التى تتعلق بالدار الأخرى ، والتى كانت تملأ نفسه

* يقول إن محمداً يتصور أن ينزل الله من عليائه ليعينه في حروبه . ومحمد أبعد الناس أن يتصور النزول الحسى لله أو أى شيء فيه يمت للجسدية ، والاعانة بنصره وإقداره لا ضلال فيها .

وتؤثر في تبشيره خلال المرحلة الأولى من نبوته، نراه انتقل إلى الأمانى الدنيوية القوية التي صار لها التفوق في خلال مراحل نجاحه . وهذا هو ما طبع الإسلام التاريخي بطابع الدين الحربي المتناقض تناقضاً مطلقاً مع مرحلته الأولى ، حيث لم يفكر في مملكة دائمة في عالم مصيره إلى الفناء . والذي فعله في الوسط الحربي المحيط به مباشرة ، هو أنه أوصى بتحقيق رسالة مستقبلية لأمته ، وهي : جهاد الكافرين ، والتوسع في نشر الإسلام وفي سيطرته — التي هي سيطرة الله — على أوسع نطاق* . ومن ثم ترى أن مهمة المجاهدين في الإسلام لم تكن هداية الكافرين فحسب ، بل وإخضاعهم أيضاً (٣٠) .

١١ — للباحثين آراء متعارضة أثرت عنهم فيما إذا كانت فكرة محمد الأولى قد قُصرت على وطنه العربي ، أو إذا كانت فكرته عن رسالته النبوية قد شملت ميداناً أوسع ؛ وبعبارة أخرى ، هل كان يشعر في قرارة نفسه أنه نبي وطني و أم نبي عالمي أرسل للناس كافة ؟ (٣١) اعتقد أننا نستطيع الأخذ بوجهة النظر الثانية (٣٢) ، ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك . إنه ردد أولاً دعوة الله التي أحسها في قرارة نفسه ، والرغبة التي شملته من أجل مصير العصاة ، في الوسط المباشر الذي تفتح فيه الشعور برسالته النبوية فأدركها ؛ ويتبين ذلك مما جاء في القرآن : « وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ » (سورة الشعراء : ٢١٤) ، « وَإِنْكَ الْمُرْسَلُ » لتندرك أم القرى ومن حوّلها « (سورة الأنعام : ٩٢) . ولكن مما لا شك فيه أن نظرتة الداخلية قد امتدت منذ أول رسالة إلى مدى أوسع وأفق أرحب ، برغم أن أفقه الجغرافي المحدود لم يكن ليترك له مجالاً للتفكير في وضع خطة أولية لدين عالمي ، فمنذ بدء الأمر كانت فكرته عن رسالته أن الله أرسله « رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ » (سورة الأنبياء : ١٠٧) . وهناك جملة

* يعنى أيضاً على عاداته في الزعم بتغير حالة الرسول وطمعه في الدنيا وانتقاله محارباً جباراً . وهذا أبعد شيء في حياة الرسول ؛ فقد كان إذا عاد من فتح أو غزو يكون هجيراء : « تائبون آييون ، إلى ربنا عابدون » ؛ فكان المسيطر عليه في وعلى أعماله النظر إلى الآخرة ، وواجب الدين والتحذير من عذاب الآخرة والتبشير بنعيم الجنة وما فيها ما يزال مبثوثاً تضاعيف السور المدنية . وتري في سورة النساء المدنية قوله تعالى : « إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَاراً كَمَا نُصْلِجُ جُلُودَهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزاً حَكِيماً » والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً لهم فيها أزواج مطهرة وندخلهم ظلاً ظليلاً .

تكررت كثيراً في القرآن ، وهي وصف التعاليم الإلهية بأنها ذكر للعالمين .
(سورة يوسف : ١٠٤ ؛ سورة الصافات : ٨٧ ؛ سورة القلم : ٥٢ ؛ سورة :
التكوير ٢٧) . فكلمة العالمين لها في القرآن دائماً معنى عالمي ؛ فالله « رَبُّ
العالمين » ، وقد جعل ما أراد من اختلاف الألسنة والألوان آيات ودروساً
للعالمين (سورة الروم : ٢١) إذاً ، المقصود هو الإنسانية بأوسع معانيها
وذلك له ما يشبهه في الإنجيل مرقس ١٦ : ١٥ .

كذلك توسع في رسالته حتى شملت كل المحيط الذي أدركته معلوماته ،
وبدئى أن مجهوده المباشر اتجه إلى عشيرته وبلاده أولاً ، ولكن العلاقات
التي أخذ — عند نهاية رسالته — في عقدها مع الدول الأجنبية ، وكذلك
الأعمال والمشاريع التي نظمها ، هذه وتلك ، تكشف عن جهد يتجاوز حدود
الجزيرة العربية . ومما لاحظته « نولدكه » أن خطته كانت ترمى إلى ميادين أوسع ،
إذ كان على يقين من الالتقاء بالروم خصوماً له ؛ وكان آخر ما أوصى به المجاهدين
متجهين إلى غزو أو فتح الامبراطورية البيزنطية . وإن الفتوحات الكبرى
التي تمت بعد وفاته ، بمعرفة الذين كانوا أكثر أصحابه إطلاعاً على نواياه ومشروعاته ،
لهي أحسن تفسير لإرادته الخاصة في هذا الصدد .

والمتواتر من الأحاديث الإسلامية نفسها يعبر عن إدراك النبي بأن رسالته
موجهة إلى الجنس الإنساني بأسره أو للناس كافة ، ويبين ذلك فيما تواتر من
مثل هذه الأحاديث النبوية : « للأحمر والأسود » (٣٣) ، فالطابع العالمي لرسالته
يتسع حتى تشمل أوسع الميادين التي يمكن تصورهما (٣٤) وبحسب هذه الأحاديث
نرى النبي قد عبّر عن فكرته في فتح العالم بأقوال واضحة ، وتنبأ عنها بأعمال
رمزية ، وبعض هذه الأحاديث تُرى أن في القرآن نفسه وعداً بفتح امبراطورية
فارس وامبراطورية الروم قريباً ، (سورة الفتح : ١٩ ، ٢٠) (٣٥) . وبدئى أننا
لا نستطيع الذهاب إلى هذا المدى البعيد مع رجال الدين المسلمين . ولكن ،
حتى إذا أخضعنا مبالغاتهم للنقد ، نستطيع أن نوافق — استناداً إلى وجهات
النظر التي عرضناها هنا — على أن عمداً كان يتصور الإسلام بوجه عام قوة
تتجاوز بكثير حدود الشعب العربي وتشمل جزءاً كبيراً من الجنس البشري .
وعلى كل ، فقد تحقق ذلك ؛ إذ أن الإسلام بدأ ، غداة وفاة مؤسسه ،
سيره المنتصر في آسيا وإفريقية .

١٢ - ومن الخطأ الخطير أن ننسب للقرآن أكبر القيم في بيان طابع الإسلام بوجه عام ، كما أننا من باب أولى لا نستطيع أن نؤسس حكماً على الإسلام مستندين إلى هذا الكتاب وحده المقدس لدى الأمة الإسلامية . والواقع أن هذا الكتاب لم يحكم الإسلام إلا في خلال العشرين سنة الأولى من نموه . ففي خلال حياة الإسلام التاريخية كلها ظل القرآن في رأى أتباع دين محمد عملاً أساسياً محترماً باعتباره موحى به ، كما ظل كذلك موضع إعجاب عظيم إلى حد لم يظفر به أى عمل من الأعمال الأدبية العالمية (٣٦) ؛ ولكن بالرغم من أن الإسلام في أطوار نموه التالية قد اتخذ القرآن أساساً — وهو أمر طبيعي — ، وبالرغم من أنه كان يوزن به جميع منتجات العصور المتأخرة ، وبالرغم من أن كل شيء قد تصوّر أنه متفق معه أو حورول تصور ذلك — بالرغم من هذا كله ، فإننا لا يمكن لنا أن نتناسى أن القرآن بعيد كل البعد عن أن يكفي وحده لمواجهة عقلية الإسلام التاريخية .

إن الرسول نفسه قد اضطر بسبب تطوره الداخلى الخاص ، وبحكم الظروف التى أحاطت به ، إلى تجاوز بعض الوحي القرآنى إلى وحي جديد في الحقيقة ، وإلى أن يعترف أنه ينسخ بأمر الله ما سبق أن أوحاه الله إليه . فإذا كان الأمر كذلك في عصر النبي ، فمن الأولى أن يكون كذلك — بل أكثر من ذلك — عندما تجاوز الإسلام حدود البلاد العربية وتأهب لكي يصير قوة دولية . إننا لا نفهم الإسلام بلا قرآن ، لكن القرآن وحده بعيد عن أن يكفي لمواجهة العقلية الإسلامية التامة في سيرها التاريخية* .

وسندرس عن كثر ، في الأقسام المقبلة ، أطوار نموه التى تجاوزت حدود القرآن .

* الكتاب والسنة وما فيهما من أصول ومبادئ يواجهان الحياة العامة للإسلام في كل عصوره ، وما كان من نسخ في حياة الرسول كان لأن الوحي لم يكمل ، فأما بعد وفاته فقد كمل الوحي وأقفل باب النسخ . ويفزع المسلمون في أمورهم دائماً إلى الكتاب والسنة ، فإن خرج بعضهم على قواعد الدين فقد ظلم نفسه ، ويان الحسبان في عمله . ويشهد الكتاب أن القرآن كان دستوراً للمسلمين في العصر الأول ، وقد كان المسلمون أولى قوة وأولى بأس وذوى مدينة راقية . أفلم يكن هذا دليلاً كافياً لكفاية الكتاب والسنة ؟

تطور الفقه

١ - أتاح « أناتول فرانس » في قصته *Sur la pierre blanche* لجماعة مثقفة تهتم بأحوال العالم القديم ، فرصة تبادل الآراء والأفكار في حديث ذهب مذاهب مختلفة ، فيما يتعلق بمسائل التاريخ الديني . وقد أجرى على لسان أحدهم ، وقد تشعب الحديث ، هذه الحكمة : « إن من يؤسس ديناً لا يدرى ماذا يفعل » ، أى « إنه من النادر أن يدرك مؤسس الدين مدى أثر عمله على تاريخ العالم » . وهذه الكلمة تنطبق أفضل انطباق على محمد [صلى الله عليه وسلم] * . وإنه ليصبح لنا أن نضيف أيضاً إلى ذلك ، أنه بعد هذه الانتصارات الحربية التى لم يشاهدها الرسول ، وجدت أمام أعيننا رقعة فسيحة كبيرة للإسلام جاوزت حدود الوطن وقد فُتحت بقوة السيف ؛ وأنه من ناحية أخرى لم تكن النظم التى وضعها فى حياته لتكفى للعلاقات الكبيرة التى واجهها الإسلام الفاتح منذ الأيام الأولى ؛ فقد كان تفكير الرسول متجهاً فقط ودائماً إلى تلك الأوضاع الضرورية أولاً وبالذات ** .

وقد خطت الأمة الإسلامية تحت سلطان خلفائه المباشرين قدماً فى

* إن النبي صلى الله عليه وسلم قد كان يعلم ما يصيبه الإسلام من الانتشار وتمكين السلطان ، وقد بشر أصحابه بالفتوح التى تمت فى عهد خلفائه . وفى سورة النور : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليكن لهم دينهم الذى ارتضى لهم » .

** النظم التى جاءت فى الكتاب كفت وتكفى ما جدد ومجدد من العلاقات ، بتفصيلها أو إجمالها . وبما فيها من مبادئ وأصول . ولم يكن التشريع مقصوراً على الضرورى فى زمن البعثة ؛ فالجزئية وأمثالها وضعت نظاماً ينفذه من يأتى بعده .

الطريق ، سواء في ذلك ما يتعلق بالتمكينات الداخلية ، أو فيما يتعلق بأمور البلاد المفتوحة ، وصارت بذلك — بعد أن كانت أمة دينية بمكة ارتقت في المدينة إلى صورة سياسية ساذجة — دولة سياسية عالمية* .

وسواء في البلاد العربية نفسها ، أو البلاد المفتوحة ، كانت تجمد علاقات تحتاج إلى التقنين ، وأسُسُ للدولة يلزم تمكينها وتثبيتها ؛ كما أن الأفكار التي جاء بها القرآن كانت مبادئ وأصولاً ، يجب أن تتطور بسبب اتساع دائرة الأفكار المستنتجة ؛ كما أنه في الحوادث الكبيرة التي لمس الإسلام بواسطتها دائرة الأفكار الأخرى ، فتح المسلمون المفكرون باب التفكير في المسائل الدينية ، التي كانت مقفلة إلى ذلك الحين في بلاد العرب ؛ وكذلك كانت في الوقت نفسه تُقنن مسائل الحياة العملية ، وأشكال العبادات في أصول ضرورية ، تقنيناً متأرجحاً غير ثابت** .

وكانت تطورات التفكير الإسلامي ، ووضع الأشكال العملية ، وتأسيس النظم — كل ذلك كان نتيجة لعمل الخلف التالين ، ولم يتم كل هذا بدون كفاح داخلي وتوفيقات . وهكذا يظهر غير صحيح ما يُقال من أن الإسلام ، في كل العلاقات ، « جاء إلى العالم طريقة كاملة (١) » ، بل على العكس فإن الإسلام والقرآن لم يُتِمَّا كل شيء ، وكان الإكمال نتيجة لعمل الأجيال اللاحقة*** .

ونريد الآن أول كل شيء أن نستعرض أمام نظرنا بعض المطالب العملية للحياة الظاهرة ؛ فقد اهتم محمد [صلى الله عليه وسلم] وأصحابه بالأمور الضرورية

* الأمة الإسلامية في مكة والمدينة أمة دينية سياسية على السواء ، وإن كانت السياسة في المدينة غيرها في مكة ، والسياسة والدين في الإسلام ممتزجان .

** الأسس التي يحتويها الكتاب مبادئ وأصول عمل بها الفقهاء في التقنين لما جدد ، على أن يفرعوا منها النظريات الفقهية ولا يخرجوا عليها ، وليس لهم أن ينتقلوا بها فيعدلوها ويطوروها بحسب الأحوال المستحدثة ، وأشكال العبادات الأصلية لاجتهاد فيها . إنما الاجتهاد في أشياء تتعلق بها سكت عنها وتجاذبتها أصول مختلفة في الدين ، فالفقهاء عملهم الاجتهاد والترجيح ، وقد تعبدوا الله وتعبد أتباعهم بما يقضى إليه اجتهادهم بعد أن يلبوا في النظر .

*** جاء الإسلام في كل العلاقات بطريقة كاملة في المبادئ والأصول ، وهذا ما ينتظر من القانون والنظام : أن يحتوي الكليات وتترك الجزئيات والتفاصيل للقائم بالفهم والتنفيذ ؛ وقد يكون في ذلك مجال للاختلاف ، وهذا لا بأس به متى كان رائد الجميع فهم النصوص وتطبيق الحوادث بمباني الاجتهاد والعدل عن الهوى .

المباشرة ، ويجب أن نصدق الرواية التي ذكرت أن النبي كان قد وضع تعريفاً للضريبة أو الزكاة^(٢)، إلا أن الحالة في أيامه دعت إلى أن يخطو بهذه الزكاة من حالتها البسيطة كصدقة شعبية إلى ضريبة حكومية مفروضة ولها قواعد ثابتة . هذه القواعد قد أصبحت بعد موته ، نظراً للضرورات الداخلية ، في مقدمة الأمور على الدوام ؛ وهؤلاء المجاهدون المنتشرون في أقاصي البلاد ، وعلى الأخص هؤلاء الذين لم يصدروا عن المدينة التي كان تأثير النبي فيها قائماً ، هؤلاء لم يتعاملوا فروع الأعمال الدينية ؛ إذ كانت الحاجات السياسية هي كل شيء ، وفي مقدمة الأمر عندهم . ثم هذه الحروب المتوالية ، بما كان فيها من الفتوح الجديدة كانت تتطلب وضع قواعد لحقوق المحاربين ، وزيادة على هذا ، وضع الأنظمة لشعوب البلاد المفتوحة ؛ سواء في ذلك الوضع السياسي لهؤلاء الخاضعين ، أو الوضع الاقتصادي لتلك الشعوب . وكان عمر ، على وجه أخص ، الخليفة المتحمس الذي أسس الدولة الإسلامية على الحقيقة ، وقد ساعدت فتوحه في الشام وفلسطين ومصر في وضع الأحكام الأولى لتلك العلاقات السياسية والاقتصادية .

٢ — ولسنا هنا بصدد الاشتغال بفروع هذه الأحكام ؛ فإن أهم أغراضنا هو فقط معرفة هذه الحقيقة : وهي أنه بناءً على الحاجة الضرورية في الحياة العامة بدأ تطور الفقه الإسلامي مباشرة بعد وفاة النبي .

ولكن مسألة واحدة من هذه المسائل الفرعية يجب على أن أذكرها ، لأهميتها من ناحية معرفة الروح العامة لهذا الصدر الأول ؛ ذلك أنه مما لا يمكن إنكاره أن الأوامر القديمة التي وضعت للمسلمين الفاتحين إزاء أهل الكتاب الخاضعين لهم ، أثناء هذه المرحلة الأولى من التطور الفقهي ، كانت قائمة على روح « التسامح »^(٣) وعدم التعصب ؛ وأن ما يشاهد اليوم مما يشبه أن يكون تسامحاً دينياً في علاقات الحكومات الإسلامية ، ونجد ظواهر هذا التشريع في الإسلام في كتب الرحالة في القرن الثامن عشر ، يرجع إلى ما كان في النصف الأول من القرن السابع من مبادئ الحرية الدينية ، التي منحت لأهل الكتاب في مباشرة أعمالهم الدينية .

وروح التسامح في الإسلام قديماً ، تلك الروح التي اعترف بها المسيحيون المعاصرون أيضاً ، كان لها أصلها في القرآن (سورة البقرة : ٢٥٦) « لا إكراه

رفى الدين « (٤) . وقد اعتمد على هذه الآية في بعض الوقائع في العصور المتأخرة لرد العقوبة الصارمة عن بعض هؤلاء الذين كانوا أكرهوا على الإسلام ، ثم عادوا إلى الكفر ، وعُدثوا مرتدين عن الإسلام (٥)

وقد جاءت الأخبار عن السنين العشر الأولى للإسلام بمثل التسامح الديني للخلفاء ، إزاء أهل الأديان القديمة ، وكثيراً ما كانوا يوصون في وصاياهم للفتاحين بالتعاليم الحكيمة . ومن المثل لذلك عهد النبي مع نصارى نجران ، الذي حوى احترام منشآت النصارى (٦) ، ثم هذه القواعد التي أعطاهها لمعاذ بن جبل عند ذهابه إلى اليمن « لا يُزعج يهودى فى يهوديته » (٧) . وفى هذه الدائرة العالية كانت أيضاً عهد الصلح التي أعطيت للنصارى الخاضعين للدولة البيزنطية التي اندمجت فى الإسلام (٨) ، وبموجبها كانوا — فى مقابل دفع الجزية — يستطيعون مباشرة شئونهم الدينية من غير إزعاج لهم ، وإن يكن من الحق أنه قد وضعت بعض الحدود للشعائر الدينية الظاهرة . على أن النقد التاريخي للمراجع يدل على أن بعض التحديد والتقييد فى هذا العصر الأول أتى فى العصور المتأخرة (٩) لأول مرة بالتعصب الذى يتفق مع هذه العصور (١٠) ؛ فقد جاء مثلاً بتحريم إنشاء الكنائس ، أو إصلاح ما تهدم منها ، وقد حصل هذا على ما يظهر أول مرة من عمر بن عبد العزيز ، الذى اتخذ هذه التدابير ، ثم تابعه فيها بعد ذلك المتوكل العباسى الذى كان على سننه .

وقد وجد هؤلاء الحكام فرصة الأخذ ضد معابد أهل الكتاب ، التى كان قد أذن لهم فيها منذ إخضاعهم ، وفى هذا نفسه دليل على أن إقامة هذه المعابد قبل ذلك لم يقف فى طريقها مانع من الموانع .

وكما أن مبدأ التسامح كان جارياً فى الأعمال الدينية ، كذلك من جهة أخرى كان يُراعى فقهيّاً ، فيما يتعلق بالمعاملات المدنية والاقتصادية بالنسبة لأهل الكتاب ، مبدأ الرعاية والتساهل ؛ فظلم أهل الذمة ، وهم أولئك المحتمون بحمى الإسلام من غير المسلمين ، كان يحكم عليه بالمعصية وتعدى الشريعة (١١) .

ففى بعض المرات عامل حاكم إقليم لبنان الشعب بقسوة ، عند ما ثار ضد ظلم أحد عمال الضرائب ، فحكم عليه بما قاله الرسول : « من ظلم معاهداً ، وكلفه فوق طاقته فأنا حجيجه يوم القيامة » (١٢) . وفى عصر حديث من هذا مارواه بورتر Porter فى كتابه « خمس سنين فى دمشق » ، من إنه رأى بالقرب

من بُصرى « بيت اليهود » ، وحكى أنه كان في هذا الموضع مسجد هدمه عمر ، لأن الحاكم قد اغتصبه من يهودى ليبنى عليه هذا المسجد (١٣)

٣ — وفي الوقت الذى كانت توضع فيه النظم الأساسية الجديدة ، بالنسبة للنظريات القانونية ، فى علاقة الإسلام الفاتح بالشعوب المفتوحة كأمر أولى ، كانت من جهة أخرى تقعد أيضاً الحياة القانونية والمسائل المدنية الداخلية فى مختلف الفروع . فهؤلاء المحاربون المنتشرون فى أنحاء الدولة البعيدة ، والمعتبرون فى هذه الجهات إخواناً فى الدين ، ولم يُجزم بعدُ فيما يتعلق بالأمور الخاصة بالدين عندهم — هؤلاء كان يجب أن يوضع لهم إمام ومثال للأعمال الواجبة يقتدون به ، كما كان يجب أن يلزموا بقواعد جازمة فى حل مسائلهم الناشئة فى الأمور الفقهية ، التى لم يكن يعرفها تماماً جزء كبير من هؤلاء العرب الفاتحين المجندين .

وفى بلاد الشام ، ومصر وفارس ، كان الناس يوفقون بين تقاليد وعادات هذه البلاد ذات الثقافات المختلفة ، وبين هذه القوانين الجديدة . وبالجملة ، فإن الحياة الفقهية الإسلامية ، سواء فى ذلك ما يتعلق بالدين أو الدنيا ، أصبحت خاضعة للتقنين . والقرآن نفسه لم يعط من الأحكام إلا القليل ، ولا يمكن أن تكون أحكامه شاملة لهذه العلاقات غير المنتظرة كلها مما جاء من الفتوح ، فقد كان مقصوراً على حالات العرب الساذجة ، ومعنىها بها ، بحيث لا يكفى لهذا الوضع الجديد*

وهؤلاء الحاكمون المتجهون إلى الدنيا ، والذين رفعوا من شأن الدولة الجديدة ، لم يكونوا ليُعنوا كثيراً بهذه الحاجات ، وإن لم يُؤثروا وجوههم عنها ، إلا أنهم كانوا أكثر اهتماماً بالأنظمة القانونية الدينية التى تقوى من شأن الدولة ، والتى تدعو إلى الاستيلاء على ما فتحوه بالسيف من أجل الجنس العربى . أما فى الأمور الدينية الخاصة بالحياة اليومية فقد اكتفوا فى ذلك بعادات قانونية ، وأخذوا فى الوقائع المتنازع فيها بما يوحىه إليهم الذكاء . وأستطيع

* يذكر أن القرآن لم يعط إلا أحكاماً قليلة . وهنا نشير إلى ما تقدم من أن الكتاب والسنة احتويا مبادئ وأصولاً تكفل معرفة ما يجد من الأحوال والأقضية ، فليس بصحيح اقتصار الكتاب والسنة على أحكام الحياة البدوية الساذجة .

أن أقول بأنهم أخذوا في ذلك بمقتضى ما يريدون ، وزيادة على هذا فإنهم لم يأخذوا — بدقة — بتلك القواعد التي كانت وضعت في عهد الخلفاء الراشدين .

ولم يرض هذا الأسلوب هؤلاء الاتقياء الذين كانوا يسعون وراء حياة جديدة توافق إرادة الله ، وتوافق ما قصد إليه الرسول من فقه ديني ؛ ويرون أنه يجب أن يبحث عن قصد الرسول في كل المسائل ، سواء أكانت دينية أم دنيوية ، وأن يراعى ذلك كمثال يحتذى . وكان أحسن المصادر لذلك « الصحابة » ؛ أعني أولئك الذين عاشروا الرسول ، ورأوا ما يعمل ، وسمعوا منه الأحكام . ومادام الإنسان قريباً من هؤلاء الأصحاب فإنه يستطيع أن يستنتج من أخبارهم ما يطلب من الأعمال الصالحة وأمور الفقه . وبعد ذهاب هذا العصر كان يكتفى بالأخبار التي حفظها التابعون الذين كانوا على صلة بهم ، وحفظوا منهم المسائل التي حكموا فيها ، وهكذا من تابع إلى تابع إلى العصور المتأخرة .

وكان العمل أو الحكم يعدّ سليماً عندما يمكن إثبات أنه متصل ، بسلسلة مرجع أخير من الصحابة شهد ذلك وسمعه من الرسول . وبهذه الأحاديث صارت التقاليد سواء في العبادة أو القانون محلاً للتقديس ، بعد أن بحثت قيمتها ، كأنها قد استعملت تحت عين الرسول ووافق عليها — بما له من الحق في ذلك — هو والمؤمنون الأولون (١٤) .

هذه هي « السنة » ، العادة المقدسة والأمر الأول ، والشكل الذي وصلت به إلينا هو « الحديث » ، فهما ليسا بمعنى واحد ، وإنما السنة دليل الحديث ؛

* يقول إن السنة دليل الحديث . الأشبه العكس على حسب تعريفه ؛ أي إن الحديث دليل السنة وطريق وصولها إلينا ؛ وقد عرف الحديث بأنه سلسلة من المحدثين إلخ . وهذا تعريف سند الحديث ، فأما الحديث فهو ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو وصف خلق أو خلق ؛ والسنة هي الطريقة الشرعية التي جرى عمل المسلمين عليها ، وقد تكون حديثاً ، وقد تكون ثابتة بعمل الصحابة أو الاجماع عليها . وتمورفت كتب السنن فيما يتعاق بأحكام الأعمال التكليفية كسنن الدار قطنى وابن ماجه . وليس بصحيح أن ما في الأحاديث والسنن مخالف لما في القرآن حتى يصح التمثيل بما عند اليهود ، فالسنة مينة للكتاب شارحة له . ويقول الكاتب ، بعد هذا ؛ عن السنة إنها شرح لألفاظ القرآن الفامضة ، وإذن نقول له : ليست شرعاً وراء القرآن .

فهو عبارة عن سلسلة من المحدثين الذين يوصلون إلينا هذه الأخبار والأعمال المشار إليها طبقة بعد طبقة ، مما ثبت عند الصحابة على أنه قد حاز موافقة الرسول في أمور الدين أو الدنيا ، وما ثبت أيضاً حسب هذا المعنى من المثل التي تحتذى كل يوم ؛ وهنا يرى أنه ، حتى في الإسلام ، أخذت هذه الفكرة مكاناً أيضاً ، أعني اتخاذ قانون مقدس وراء القرآن مكتوباً أو مسموعاً كما هو الحال عند اليهود (١٥) .

والسنة هي جوهر العادات وتفكير الأمة الإسلامية قديماً (١٦) ، وتعتبر شرحاً لألفاظ القرآن الغامضة التي جعلتها أمراً عملياً حياً .

ولبيان قيمة السنة نورد هذا المثال الهام ، فقد روى عن علي أنه لما أرسل ابن عباس ليحاج بعض الخوارج أوصاه بألا يعارضهم بالقرآن لأنه كحمال ذو وجوه ويحتمل معاني مختلفة ، وبأن يكون عماده السنة فلا يجدوا منها مخرجاً (١٧) وإن كان لا يمكن الجزم بأن علياً قال ذلك . على أن هذا على كل حال يرجع إلى العصر الأول ، ويمكن أن يعطينا صورة عن نوع الفكرة القائمة في الإسلام وقتئذ .

ولا نستطيع أن نعزو الأحاديث الموضوعة للأجيال المتأخرة وحدها ، بل هناك أحاديث عليها طابع القدم ، وهذه إما قالها الرسول أو من عمل رجال الإسلام القدامى ؛ ولكن من ناحية أخرى فإنه ليس من السهل تبين هذا الخطر المتجدد عن بعد الزمان والمكان من المنبع الأصلي ؛ بأن يبتدع أصحاب المذاهب النظرية والعملية أحاديث لا يرى عليها شائبة في ظاهرها ، ويرجع بها إلى الرسول وأصحابه . فالحق أن كل فكرة ، وكل حزب ، وكل صاحب مذهب ، يستطيع دعم رأيه بهذا الشكل ، وأن المخالف له في الرأي يسلك أيضاً هذا الطريق ؛ ومن ذلك لا يوجد في دائرة العبادات أو العقائد أو القوانين الفقهية أو السياسية مذهب أو مدرسة لا تعزز رأيها بحديث أو بجملة من الأحاديث ظاهرها لا تشوبه أية شائبة .

ولم يستطع المسلمون أنفسهم أن يخفوا هذا الخطر ، ومن أجل هذا وضع العلماء علماً خاصاً له قيمته ، وهو علم نقد الحديث ؛ لكي يفرقوا بين الصحيح وغير الصحيح من الأحاديث ، إذا أعوزهم التوفيق بين الأقوال المتناقضة . ومن السهل أن يفهم أن وجهات نظرهم في النقد ليست كوجهات النظر

عندنا ، التي تجدها مجالا كبيرا في النظر في تلك الأحاديث التي اعتبرها النقد الإسلامي صحيحة غير مشكوك فيها ، ووقف حيا لها لا يحرك ساكنا .
ولقد كان من نتائج هذه الأعمال النقدية الاعتراف بالكتب الستة أصولا ، وكان ذلك في القرن السابع الهجري ؛ فقد جمع فيها علماء من رجال القرن الثالث الهجري أنواعا من الأحاديث كانت مبعثرة ، وأوها أحاديث صحيحة .
وقد أصبحت هذه الكتب مراجع مجزوما بها لسنة النبي ، ويعتبر في المقام الأول منها الصحيحان : صحيح البخاري (توفي في سنة ٢٥٦ هـ سنة ٨٧٠ م) ، وصحيح مسلم (توفي سنة ٢٦١ هـ سنة ٨٧٥ م) ، وهما المرجعان الصحيحان لسنة الرسول . وقد ضم إليهما أيضا كمراجع معتبرة سنن أبي داود (توفي سنة ٢٧٥ هـ سنة ٨٨٨ م) ، وسنن النسائي (توفي سنة ٣٠٣ هـ سنة ٩١٥ م) ، والترمذي (توفي سنة ٢٧٩ هـ سنة ٨٩٢ م) ، وابن ماجه (توفي سنة ٢٧٣ هـ سنة ٨٨٦ م) ، وإن تكن قد لاقت في ذلك بعض الاعتراضات ، وكانت كتب مالك بن أنس التي بها عادات المدينة — وطن السنة — معتبرة ، ولكن ذلك ليس من وجهة الحديث .

وهكذا قام بجانب القرآن مراجع أخرى ، وكانت لها أهمية كبرى في المعرفة وفي الحياة الإسلامية .

٤ — ومن ناحية التطور الديني الذي نعتى به هنا لا يهمنا « الحديث » من ناحية شكله النقدي ، وإنما يهمنا من ناحية التطور ؛ كما أن مسألة صحته وقدمه تيجيء متأخرة عن معرفة أن « الحديث » تتجلى فيه جهود الأمة الإسلامية في عملها الشخصي الخالص ؛ ونرى ذلك كله من الأمثلة الكثيرة للأغراض التي لم تكن موجودة في القرآن .

ذلك بأنه لم تندمج في الحديث أمور القانون والعادات والعقائد والأفكار السياسية ، بل قد لف فيه كل ما يملكه الإسلام من محصولة الشخصي ، وكذلك الأمور الغريبة عنه ، وقد غير هذا الغريب المستعار تغييراً أبعد عن أصله المأخوذ منه ، وضم ذلك كله إلى الإسلام . فهناك جل أخذت من العهد القديم والعهد الجديد ، وأقوال للربانيين أو مأخوذة من الأناجيل الموضوعة ، وتعاليم من الفلسفة اليونانية ، وأقوال من حكم الفرس والهنود — كل ذلك أخذ مكانه في الإسلام عن طريق « الحديث » ، حتى لفظ (أبونا) لم يعدم مكانه

في الحديث المعترف به ؛ وبهذا أصبحت ملكاً خالصاً للإسلام بطريق مباشر أو غير مباشر تلك الأشياء البعيدة عنه* . والمثل الحسن لذلك هو هذا المثل المعروف في الأدب العالمي (١٨) للأعمى الذي كان يحمل كسيحاً يسرق فاكهة الأشجار ، وهو مثال للمسئولية المشتركة بين الجسم والروح .

وهذا ما يظهر في الإسلام متمثلاً في الحديث وسنده المتصل : أبو بكر بن عياش عن سعيد البقال ، عن عكرمة ، عن ابن عباس (١٩) وهذه المقارنة وتطبيقها تعرفهما كذلك عند الربانيين ، فقد جاءت في التلمود على لسان الرباني « يهودا هاناسي » ، تطبيقاً لخاطر الملك الروماني وتسكيناً لسلوكه وقلبه (٢٠) وعن هذا الطريق دخل الإسلام ، وتسرب إليه ، كثر كبير من القصص الدينية ؛ حتى إذا ما نظرنا إلى المواد المحدودة في الحديث ، ونظرنا إلى الأدب الديني اليهودي ، فإننا نستطيع أن نعثر على قسم كبير دخل الأدب الديني الإسلامي من هذه المصادر اليهودية .

والسعي للاختيار والانتخاب والتوفيق الذي ظهر في الإسلام عند نشأته ، قد تطور في هذا الوقت وصار كثيراً . وإنه لموضوع جذاب للباحثين الذين يهتمون بهذا النوع من الآداب الدينية ، ليثبتوا ويحققوا هذه المواد المختلفة ذات الأصول المتفرعة إلى فروع كثيرة ، ويكتشفوا هذه الأغراض .

وهكذا صار « الحديث » إطاراً للأفكار الدينية والخلقية في الإسلام وتطوراته القديمة ، وفيه ظهر تطور المبادئ الأخلاقية التي وجدت أسسها في القرآن ؛ ففيه نرى هذه الحركات الخلقية السهلة اللطيفة التي لم يكن الإسلام في العصر الأول مستعداً لها بعد .

وفي الحديث أودعت هذه المبادئ ذات التقوى العالية الخالية من الظواهر وحدها ، والتي سنرى الآن بعض مثل لها ، وأصبحت تدور حول الرحمة سواء في ذلك الرحمة عند الله أو عند الإنسان : « جعل الله الرحمة مائة جزء ، فأمسك تسعة وتسعين جزءاً ، وأنزل في الأرض جزءاً واحداً ، ومن هذا الجزء تتراحم

* ذكر أن الأحاديث دخلها كثير من الآداب اليهودية والحكم الفلسفية ، وهو بهذا يخلط بالحديث ما يؤثر عن مثل كعب الأخبار وغيره من الاسرائيليين . نعم في الحديث الصحيح شيء مما يوافق الاسرائيليات وبعض الأمثال العامة ، وهذه مصدرها الرسول كما هو مصدر غيرها ، ولا شيء في هذا .

الخلق حتى ترفعُ الفرسُ حافرها عن ولدها خشية أن تصيبه ؛ « (٢١) ويقول الله « إذا رجوتهم رحمتي فكونوا رجاء بمخلوقاني » ؛ « الساعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله وكالذي يصوم النهار ويقوم الليل » (٢٢) ونجد في الحديث فيما يتعلق بهذا المعنى وصايا وصى بها الرسول أفراداً من الصحابة ليعلنوا بالفضائل والأخلاق الطيبة ، على أن ذلك جوهر الدين الصحيح . ولا يستحق التقدير عندي من هذه الوصايا الكثيرة شيء مثل الوصايا التي أوصى بها أباء ذر الغفاري ، الذي كان قبل أن يسلم مشركاً فاجراً ، ثم كان في أيام الفتنة الأولى مثلاً يلفت النظر للاتقياء ، إذ يقول : « علمني حبيبي سبعة أشياء : فقال : أحب المساكين وكن قريباً منهم . . . » (٢٣)

وقد بلغت الأعمال الدينية نفسها مبلغاً من الرقي بهذه الطلبات التي جاءت في الحديث ، فقيمة العمل تقدر بالنية التي دفعت إلى عمله ، وهذه هي أحد المبادئ العالية للحياة الدينية في الإسلام ، والذي يدل على أهميتها أنها كتبت على الباب الكبير للأزهر ، هذا المكان الرئيسي للعلوم الدينية في الإسلام والذي يزوره الكثيرون ، حتى تذكر الداخل في هذا المكان أن يوجبوا على أنفسهم تحصيل العلم وحده أو التقوى والنسك : « إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ » . وقد ارتفع شأن هذا الحديث إلى أن صار فكرة تسيطر على كل الأعمال الدينية ، يقول الله « لَا تَقُونِي بِنِيَّاتِكُمْ وَلَا تُلَاقُونِي بِأَعْمَالِكُمْ » (٢٤) ، وهو حديث متأخر ظهر كصدي لاقتناع المؤمنين بذلك وعلامة على قيمة أعمالهم الدينية * .

كما أن التأثير الأدبي للتعالم الاعتقادية ترقى بتطور « الحديث » ، وسأذكر هنا مثلاً واحداً له أهميته لتقدير الأفكار الدينية في الإسلام ، فحسب مذهب القرآن في التوحيد يعدّ الشرك أكبر الذنوب ولا يغفره الله تعالى (سورة لقمان آية ١٣ ، سورة النساء آية ١١٦) . وفي تطور هذا التصور الاعتقادي الأوّل ،

* يقول إن حديث « إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ » حديث متأخر . وهذه دعوى باطلة ؛ فهذه الحديث خطب به عمر الناس وأسنده إلى الرسول ، وصدق عليه السامعون ، وهم جمهور كبير من صحابة رسول الله .

وهو يذكر تطور الحديث ، وهو إتهام باطل ؛ ويذكر التطور في العقائد ، وهو كما ترى . وإذا قيل إن الرياء نوع من الشرك ، فالغرض من ذلك التنفير والتباعد من هذه الحالة ، ولا يراد الشرك الحقيقي حتى يقال إن ذلك تطور في العقائد .

كما يظهر في الحديث ، نرى أنه لا يدل على الشرك وتشويه عقيدة التوحيد فقط بل كذلك كل ضرب من العبادة يشتم منها أن تمجيد الله غير مقصود لذاته . وكذلك أضيفت إلى هذه الدوائر جملة من النقائص والمعاصي ؛ مثلاً الرياء في الأعمال الدينية ، بأن يقصد بها كسب إعجاب الناس ، نوع من الشرك ، لأنه وضع فيها بإزاء التفكير في الله التفكير في مراعاة الناس (٢٥) فالرياء لا يتفق مع التوحيد ؛ وكذلك الكبر نوع من الشرك ، وعلى هذا الأساس أمكن أن يكون في الخلقية الإسلامية طبقة من الشرك الأصغر ، أو الشرك الخفي الكامن في أعماق النفس ، وأن يتسع هذا المعنى لدائرة واسعة .

وهكذا ، وضعت غايه الحياة الدينية أيضاً وضعاً أرقى مما كانت عليه في الإسلام الأول ، وقد سمعنا هنا أقوالاً يمكن إدراجها في الصوفية المتأخرة ، متفقة مع هذا تمام الاتفاق . وليس هذا فيما يظهر موضوعاً بل إنه متفق عليه من كبار العلماء حيث يوجد في الأربعين حديثاً ، وذلك هو الحديث القدسي (٢٦) : « لا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى عليها . . . » وكل هذه الأحاديث ، سواء فى ذلك ما يتعلق بالأحكام الفقهية أو الأمور الخلقية والتهذيبية ، يرجعها أصحابها إلى الرسول بواسطة سلسلة متصلة إلى الصحابي الذى سمع هذه الأقوال من النبي ورآه يعمل بهذه العادات .

والنقطة المسامون أنفسهم لم يحتاجوا إلى استعمال كثير من الذكاء لكى يستشفوا أساس هذه الاختلاقات التى لا تتفق وظروف الزمان الموجودة فى تلك الأخبار ، أو تلك الحالات التى تستدعى النظر والتفكير ، أو تلك التهم الموجهة إلى صحة قسم كبير من الحديث عند مقارنة هذه الأخبار المختلفة (٢٧) .

* يذكر أيضاً التطور فى الحديث . ويرى الأحاديث الصحيحة كأحاديث الأربعين النووية ، ومنها : « ما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل » بالشك والارتياب ، وسنده فى ذلك أن موضوع الحديث السابق لا يناسب الزمن الأول للإسلام . والحديث يمثل المطيع الذى دأبه التقوى وخلقه الدين بمثال من حواسه يصرفها الله ، فهى دائماً فى طاعة لا تحيد عن الشريعة قيد شعرة ، فكأنما يسمع بسمع الله ويبصر ببصره . وهذا جار على سنن العرب فى التشبيه والتمثيل توكيداً للمعنى المراد وتثبيتها منه ؛ والمعنى الذى ينزع إليه ضلال المتصوفة من وحدة الوجود ، وما إلى ذلك ، بعيد عن الحديث كل البعد أولاً وآخرأ ، منق عن النص .

وقد سميت أسماء بعض هؤلاء الرجال الذين كانت لهم نية صالحة في وضع هذه الأحاديث النافعة ونشرها بين الناس . كما اعترف كثير من الاتقياء ، عند وفاتهم بلا تردد ، عمّالهم من فضل في وضع أحاديث كثيرة ، وربما كانوا لا يرون في هذا أمراً لا يتفق والاستقامة متى كان الواضع يقصد إلى غايات طيبة ؛ وقد يكون الراوى متهماً في روايته ، ومع ذلك يبقى رجلاً شريفاً لا يحط ذلك من شرفه وكرامته الشخصية أو احترامه الديني ، إذ كانوا قديماً لا يرون من غضاضة في التصريح بأن في الحديث قسماً غير صحيح : « كان يقال عن النبي في حياته كذباً كما كذب عليه بعد موته » . وحينما يروون من ناحية أن النبي أوعد المكذب بالنار ، فإنهم من ناحية أخرى يقررون مثل هذا الحديث : « سيكثر التحديث عنى كما حدثوا عن الأنبياء ، فما أتاكم عنى فاعرضوه على كتاب الله ، فإن وافق كتاب الله فأنا قلته ، وإن خالف كتاب الله فلم أقله » ، وما روى عنه من أنه ما قيل من قول حسن فأنا قلته* .

وهكذا لعب وضاع الحديث دورهم أمام الناس ، وقد اعترف أنس بن مالك ، الذى صاحب الرسول عن قرب عشر سنوات ، عند ما سئل عما يحدث عن النبي هل حدثه به فعلاً ، فقال « ليس كل ما حدثنا به سمعناه عن النبي ولكننا لا نكذب بعضنا » . فمعنى « أن الرسول قال » أنه صحيح لا غبار عليه في الدين ، أو أنه أمر مرغوب فيه وكان يمكن أن يوافق عليه الرسول . ويذكرنا هذا بما جاء في التامود ، من أن كل ما يقوله أحد التلامذة في العصور المتأخرة موافق لما أخبر به موسى في سينا (٢٨) .

هـ — وقد وجدت مفتريات الورع في وضع الحديث تساهلاً عاماً عند ما تتناول الأحاديث الخلقية ، أو المتعلقة بفضائل الأعمال ، ولكن علماء الدين الأقوياء

* العلماء عنوا بنقد الحديث ، وبيان المقبول والمردود ، ودرجات كل من المقبول والمردود . فكان ينبغي بعد هذا ألا يشك في صحة ما صحّوه ، ونبذ ما زيفوه ، أو مناقشة قواعدهم وأصولهم في هذا الباب ؛ وحديث من كذب على متعمداً حديث صحيح ؛ والحديث الآخر الذى يتضمن عرض الحديث على القرآن فيه مقال ومطعن يستوجبان رده وإنكاره ، وقد كان ذلك قولاً لبعض أهل الزندقة ومن لا خلاق لهم ، يبخون به هدم الشريعة وتعطيل كتاب الله إذ كان بيانه وتفصيله في السنة . وقد أفرد السيوطى تأليفاً في هذا المعنى سماه « مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة » ، وقد طبع في مصر ، وعرض فيه لهذا الحديث وذكر قولاً عن الشافعى والبيهقى أنه منقطع ، وأن في سنده خالداً بن أبى كريمة وهو مجهول . انظر ص ١٤ من كتاب السيوطى .

كانوا يقابلون ذلك بعين الجدل حينما يبنى حكم شرعى على مثل هذه الأحاديث ، ولقد كان هذا على الأكثر مما يصبو إليه أصحاب الآراء المختلفة الذين يأتون بأحاديث مختلفة متعارضة مع بعضها ، فليس من الممكن مطلقاً أن يكون هذا أساساً تُبنى عليه أحكام العبادات والفقه والعمل .

وقد أدنى هذا الشك والارتياب إلى ظهور طريقة ، سادت منذ بدء الفقه ، كان أصحابها يستعملون بجانب الأحاديث الصحيحة عندهم وسائل ثابتة لاستنتاج القواعد الدينية ، ثم هذه العلاقات المتجددة كان يرى من الخير أن تقتن باستعمال القياس والاستنتاج والرأى الشخصى أيضاً ، ولا يُترك الحديث عند ما يقوم على أساس ثابت ، ولكن الاستنتاج الحر يأخذ مكانه بجانبه كطريقة صحيحة للفقه ومطلوبة أيضاً .

وليس غريباً أن تكون هذه التعاليم الفقهية والتفصيلات المستعملة قد تأثرت كذلك بثقافات أجنبية ، كما أن المعارف الفقهية الإسلامية تحمل على سبيل المثال — كما حقق ذلك البحث الحديث تحقيقاً ثابتاً — آثاراً غير منكورة من الفقه الرومانى ، سواء فى ذلك من ناحية الطريقة ، أو من ناحية الأحكام الفرعية* .

ومهما يكن ، فهذه الأعمال الفقهية العلمية التى ازدهرت فى أثناء القرن الثانى الهجرى أضافت إلى الثقافة العقلية الإسلامية مادة جديدة هى « علم الفقه » ، ذلك القانون الدينى الذى انحط بعد ذلك بالتفصيلات الكثيرة فى طريقة الحياة الدينية والمعرفة الدينية انحطاطاً سيئاً ، وكان للتغيير السياسى أثر كبير فى تطوره ، إذ حاد بالروح الإسلامية إلى طريق جديد ، ونعنى بذلك سقوط الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية .

ولقد كانت لى ، فى محاولاتي السابقة ، فرصة بحث القوى المحركة التى وجدت فى كلا الدولتين ، وفى إظهار المؤثرات ، مع غض النظر عن الأفسكار

* يذكر أن الفقه الإسلامى تأثر بالقانون الرومانى وغيره . وهى نزعة للمستشرقين ولم يقيموا عليها دليلاً ، وإنما يبنون انتقاص مقومات الإسلام والخط منها بداعى الهوى والعصية ، ومصادر الفقه الإسلامى معروفة ليس منها هذا الذى يهرفون به . ومع هذا ، حسبنا أن نشير إلى بحث الأستاذ الكبير صليب سائى باشا — أحد الوزراء السابقين — الذى نشر بالأهرام وبمجلة الشبان المسلمين بعدها المؤرخ ٨ يونية عام ١٩٤٥ ، فقيه دحض هذا الرأى من المستشرقين .

الملكية التي أثرت في تلك التغييرات التیوقراطية التي كساها العصر العباسي بطابعه الخاص ، مخالفاً في ذلك أسلافه . وأريد الآن أن أشير إشارة قصيرة إلى أن الانقلاب الذي جاء بالعباسيين إلى مركز الخلافة لم يكن انقلاباً سياسياً فحسب ، وتغيير ملك بملك ، ولكنه في الوقت نفسه أظهر تغييراً عميقاً في العلاقات الدينية ، فبدلاً من الأمويين الذين حكم عليهم الاتقياء بأنهم أهل دنيا ، والذين اهتموا في بلاطهم ، بدمشق وفي قصورهم في الصحراء ، بالتقاليد والمثل العربية القديمة — بدل هؤلاء جاءت سلطة « كهنوتية » ذات أفكار « كنسية » . فكما أسس العباسيون حقهم في السلطان على أنهم من نسل النبي ، كذلك ادعوا أنهم يؤسسون حكومتهم ، الموافقة لسنة النبي وما يتطلبه الدين ، على أنقاض حكومة معروفة عند الاتقياء بأنها ذات سمعة غير دينية (٢٩) . وقد اجتهدوا في الاحتفاظ بهذا المظهر لأن حقهم يقوم عليه ؛ وعلى هذا لم يقبلوا فقط أن يكونوا ملوكاً ، بل أرادوا أولاً وبالذات أن يُحسبوا أنهم أمراء دينيون ، وأن تُفهم حكومتهم على أنها حكومة دينية . وفي حكومتهم — خلافاً في ذلك حكومة الأمويين — كان القانون الديني هو السبيل الوحيد الذي يجب السير عليه ، وحاولوا خلافاً للأمويين أيضاً أن يكون هذا الادعاء حقاً في الظاهر لعباً منهم بالحق العائلي الذي توصلوا به إلى الحكم . وأفاضوا في الكلام المدهون في تقديس الذكريات النبوية ، وفي كلام ظاهره الصلاح ، يريدون بهذا وذاك أن يظهروا مخالفتهم لأسلافهم .

وقد تجنب الأمويون هذا النفاق ، ولو أنهم كانوا ممتلئين بحب العقيدة الإسلامية ؛ فإنهم لم يراءوا في وظيفتهم بالرجوع إلى الناحية الدينية ، وسنرجع لهذا مرة أخرى . وفي إبان حكم هذا البيت كان عمر الثاني وحده ، وهو أحد الأمراء الذين تربوا في بيئة صالحة والذي ساعد جهله بالأمور السياسية على سقوط بيته* ، هو الذي يمكن أن نسمع عنه أنه رفض إتمام التأسيسات الحكومية اللازمة للدولة ؛ وهو وحده الذي يمكن أن تصدر عنه هذه الكلمة التي قالها

* ذكر أن عمر بن عبد العزيز أعان جهله بالأمور السياسية على سقوط بيته . ولو كان الأمويون كعمر لثبت ملكهم ولم ينتقض أمرهم ؛ وإنما يرجع سقوط ملكهم لما كان عليه بعض خلفائهم من الظلم ، وبقظة الهاشميين وتدير المكاييد لهم وغفلة الحاكمين عنهم ، كما هو مبين في التاريخ .

لبعض عماله ، عندما أخبره بحالة بلده السيئة واحتياجها إلى نفقة خاصة لعمارتها ، فرد عليه بقوله « حصّتها بالعدل ونقّ طرقها من الظلم (٣٠) » ، وهي كلمة لا يمكن أن تصدر عن الأمويين .

وهكذا كان القول التقى والجل الخاشعة شعار العباسيين ، أولئك الذين كانوا محاطين بالمظاهر الخارجية التي كانت عند ملوك الفرس من آل ساسان ، كما أن المثل الأعلى للحكومة الفارسية من تأخى الدين والدولة (٣١) كان المنهج الظاهر للدولة العباسية ؛ فليس الدين هو مصلحة الدولة فقط ، ولكنه مصلحتها ومهمتها العالية .

فمن ثم يستطيع الإنسان أن يتصور بسهولة مقدار الارتقاء الذي صادفه رجال الدين في البلاط وعند الحكومة ، فإذا لزم الأمر إلى تنظيم الحكومة أو قانونها على الفكرة الدينية ، كان هؤلاء المعتنون بالسنة وعلومها المستنبطون للفقه هم المقدمين للقيام بذلك ، ومن أجل هذا كان عصر هذا البيت هو الوقت المناسب لازدهار الفقه الإسلامي بعد أن بدأ قليلاً متواضعاً .

ولم يكن النظر في الحديث النبوي والبحث عنه وروايته مجرد عمل نظري من أعمال التقوى ، ولكنه كان ذا أهمية عملية كبيرة ؛ ذلك بأنه لم تكن تؤسس أمور الفقه والعبادات على ذلك فقط ، بل كذلك شكل الدولة ثم القضاء في كل الأمور العملية ؛ فضلاً عن وجوب توافق النظم الوطنية الأولية وطلبات الفقه الديني .

وذلك كله كان من الواجب استنباطه والقيام به بغاية الدقة والكمال ، وكان من هذا تطور الفقه ووضعه ، وأن جاء وقت الفقه والفقهاء ، وأن صار الرجل العظيم هو القاضي .

ولم تكن المدينة ، منشأ الإسلام الحقيقي وموطن السنة ومركز التقوى ، هي وحدها التي كانت تهتم للآن بروح الفقه الديني ، بل كذلك وسط الدولة الجديد فيما بين النهرين ، ومن هنا اتسعت في أجزاء الدولة البعيدة شرقاً وغرباً ، وتطورت في ظلال الخلفاء دراية علم الفقه ، وحمل الناس الحديث هنا وهناك ، وأخذ الناس يستنتجون مما هو عندهم مبادئ وأحكاماً جديدة .

لكن هذه الاستنتاجات لم تكن دائماً متفقة بعضها مع البعض ، بل كانت هناك أيضاً وجهات للنظر وطرائق مختلفة ؛ فمن هؤلاء من يعطى الحديث الأهمية

الأولى ، ولكن الأحاديث المتعارضة قد تعطى أجوبة مختلفة على نفس السؤال الواحد ، فهنا يجب التمييز والترجيح ؛ وآخرون لم يقفوا عند الأحاديث الموجودة نظراً للتهمة في شكل الأحاديث ، فهم يريدون الحرية في قياسهم ؛ كما أن العادات المؤسسة في الجهات والأقاليم والحقوق العرفية لا يمكن بسهولة إزالتها مرة واحدة . وقد أوجد الفرق بين هذين المذهبين ، المتخالفين في غرضهما ، أحزاباً عملية ، ومدارس ابتعدت عن بعضها في تفاصيل الأحكام غالباً وفي الطريقة كذلك ، وتسمى هذه مذاهب ولا تسمى فرقاً .

وقد اقتنع هؤلاء الرجال العمليون من أول الأمر بأنهم جميعاً على الحق ، وأنهم يخدمون مبدأً واحداً ، وعلى هذا الأساس كانوا يتبادلون الاحترام الواجب (٣٢) . وفي النادر أن يقع بين هؤلاء المغلوبين المبالغين في الغيرة لهذه المذاهب أحكام قاسية ، ولم يظهر التعصب المذهبي إلا عندما ازداد العُجب عند الفقهاء ، الأمر الذي كان موضع لوم أهل الجدة منهم (٣٣) ، وعلى العموم فقد طبع بالتسامح بين الجميع هذا الحديث : « اختلاف أمتي رحمة » . ويبدنا من الأدلة ما يؤيد أن هذا المبدأ إنما يمثل وجهة التوفيق ضد الهجمات ، التي وجهها العدو في الداخل والخارج ، لهذه الأعمال الفقهية المختلفة في أشكالها غير القاطعة (٣٤) . وقد بقي إلى يومنا هذا الاعتقاد السائد بأن الأعمال المتخالفة للمذاهب الفقهية يجب الاعتراف بأنها كلها مستحقة للتصديق على التساوي ما دامت ترجع إلى تعاليم الأئمة وأعمالهم ، أولئك الذين أجمع المسلمون على الاعتراف بإمامتهم وحدها ؛ حتى كان الانتقال من مذهب إلى آخر في سبيل أغراض تراعى أمراً سهلاً الحصول ، ولا يستدعي تغييراً في الأعمال الدينية ، ولا يرتبط بشكل معين من الأشكال ، وقد جمع عبد الوهاب الشعراني في ميزانه الذي ترجمه « برون » أقوالاً بالموافقة على هذا .

حقاً ، لم ينبج هؤلاء الذين يغيرون من وقت لآخر مذهبهم ، جرياً وراء الطمع في المناصب ، من سخرية معاصريهم . فمن أمثلة ذلك قاضي دمشق الشافعي شمس الدين الصلتي (١٤٠٩ م) الذي كان مرة حنفياً ومرة مالكياً ، ولم يكن

٣٢ ينظر حديث « اختلاف أمتي رحمة » ويجعله رداً من المسلمين على مهاجمة أعدائهم لهم . وما عرفت هذه المهاجمة الظالمة إلا في العصور التأخرة ، ومن هؤلاء المستشرقين .

الانتقال في نفسه هو سبب السخرية ، ولكن الباعث عليه هو الذي كان مدعاة الهزاء .

ويستطيع أن يتمذهب الشخص في نفس الوقت بمذاهب مختلفة ، وكان محمد ابن خلف أحد علماء القرن الخامس الهجري (١١٣٥ م) يلقب بلقب (حنفش) لأنه غير مذهبه ثلاث مرات في وقت قصير ؛ فكان حنبلياً ثم حنفياً ثم شافعيّاً ، وقد اختصرت في لقبه أسماء هؤلاء الأئمة (٣٥) . ونجد في العائلة الواحدة أن الأب وأبناءه يتمذهبون بمذاهب مختلفة ؛ فكان أحد الأخوين في مدينة القاهرة شيخ الحنفية والآخر شيخ الشافعية في نفس الوقت ؛ والاول هو احمد الشنبري (١٠٦٧ — ١٦٥٦) وكان يسمى بالشافعي الصغير . ونجد غير هذا في العصور المتأخرة ، أن أحد الأتقياء في دمشق دعا الله أن يرزقه بأربعة أولاد ، ليجعل كل واحد منهم على مذهب من المذاهب الأربعة ، وتزيد مضادتنا في ذلك أن الله استجاب له (٣٦) . ولا يعد غريباً ما يروى عن علماء مشهورين من أنهم يبنون كثيراً من فتاويهم على مذهبين متخالفين في الظاهر (٣٧) .

وهذه النواحي الفقهية المختلفة لم تكن موجودة فقط في العصور الأولى عند إزدهار العلوم ، بل كانت كذلك في العصور المتأخرة عند المتأخرين ؛ فقد لقب بالمذاهبي احمد بن عبد المنعم الدمنهوري (١١٩٢ م) الذي كان معروفاً في علوم أخرى مختلفة النواحي ، (لقد كتب في علم وظائف الأعضاء وفي علم النجوم والطلاسم واكتشاف عيون الماء وغيرها) ، وقد كانت فتاويه على المذاهب الأربعة ، وقد كتب على بعض كتبه (كشف العيون) الحنفى المالكي الشافعي الحنبلي ، ولم يجد أحد أن في ذلك غرضاً أو أنه مخالف للقواعد أو وجه الصواب . وقد بقيت من هذه المذاهب المتباينة المختلفة في أمور قليلة في العبادات والمعاملات ، أربعة مذاهب تتقاسم العالم الإسلامى في هذه الأيام . وكثرة أتباع مذهب دون آخر في بلد من البلاد الإسلامية يرجع في بدء الأمر غالباً إلى حالات شخصية كان لها تأثير في ذلك ، كدخول تعاليم أحد هذه المذاهب بواسطة أتباع ذوى مكانة استطاعوا تكوين المدرسة

وبواسطة هذه التأثيرات ثبت المذهب الشافعي ٢٠٤ هـ — ٨٢٠ م في بعض أجزاء مصر ، وفي شرق أفريقية ، وفي جنوب بلاد العرب ، ومن هناك امتدت إلى العالم الهندي . وفي أجزاء أخرى من مصر وفي شمال إفريقية كله وفي أسبانيا

قبل ، وأخيراً في غرب إفريقيا ، دخل مذهب إمام المدينة مالك بن أنس (١٧٩ هـ — ٧٩٥ م) . وقد بعثت أحياناً الشئون الاستعمارية لأوروبا بواعثاً لأجل تبين العلاقات الفقهية للشعوب الإسلامية الخاضعة لها .

ومما يجب التنويه به الكتاب الكبير الذي أخرجه « أجازيو حويدي وسنتلانا » بناء على توصية من وزارة المستعمرات الإيطالية ، وهو ترجمة لكتاب الفقه المالكي « المختصر لخليل بن إسحاق » مع ملاحظات ومقارنات ، ويحتوى على مجلدين كبيرين (١٩١٩ م) في العبادات والمعاملات ؛ وكذلك كتاب « مبادئ الفقه الإسلامى الحنفى والمالكي والشافعى والحنبلى ١٩١٣ » ، الذى صور به مؤلفه الهندى المسلم عبد الرحيم فقه المذهب الأربعة .

وبجانب هذا اختارت البلاد التركية سواء فى ذلك آسيا الوسطى أو الغربية ، وكذلك الهنود المسلمون ، مذهب أبى حنيفة (حول ١٥٠ هـ ٧٦٧ م) الإمام المعتبر المؤسس الأول لمجموعة فقهية لمدرسة الرأى . وأخيراً انتشرت هذه الأيام تعاليم الإمام احمد بن حنبل (٢٤١ هـ ٨٥٥ م) وهى تمثل الجناح الظاهر للثقافة المتمسكة بالسنة ، وكانت قبل ذلك حوالى القرن الخامس عشر موجودة بقوة بين سكان ما بين النهرين وسوريا وفلسطين . وبقيام العثمانيين ، كأصحاب السلطان فى العالم الإسلامى ، انكشفت فى دائرة حكمهم تعاليم المذهب الحنبلى غير المتسامح شيئاً فشيئاً ، فى الوقت الذى قوى فيه نفوذ المذهب الحنفى . وستكون لنا فرصة فى هذه المحاضرات للكلام على هذه الولادة الثانية للمذهب الحنبلى فى القرن السابع عشر . ومسلمو الولايات المتحدة ، ومعهم الفيليبينون يقلدون المذهب الشافعى .

٦ — وهنا محل للكلام على أصل كبير يمثل فكرة تطور الفقه الإسلامى أكثر من غيره ، ويصور العنصر الموفق للإلتقاسات الظاهرة فى التطور الفقهى المذهبى الخاص ، وهو الإجماع .

ففى أثناء عدم الاستقرار النظرى فى الأعمال اعتبر فى دائرة العلماء المسلمين أصلاً ومبدأً ، وبقي على الدوام معتبراً مع استعمالات مختلفة ، وقد جاء هذا الأصل من قول الرسول « لا تجتمع أمتى على ضلالة » ، ومن قوله فى حديث ذى نظام متدرج « أجاكم الله من ثلاث : أن يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا ، وأن ينصر أهل الباطل منكم على أهل الحق ، وأن تجتمعوا على ضلالة » (٣٨) .

هنا نعم ، سنتكلم على أصل « الإجماع » الذي ثبتت نظريات أهل السنة المسلمين (٣٩). واللفظ العربي « إجماع » يثبت هذه الفكرة الأساسية في المذهب السني في الإسلام ، نعى أن الإجماع لا يكون على ضلال مطلقاً . وستمر في أثناء عرضنا لهذا البحث تطبيقات كثيرة لهذا الأصل وهو الإجماع ، الذي يعطينا المفتاح لفهم تاريخ تطور الإسلام في علاقاته السياسية والاعتقادية والفقهية ، فما تقبلته الأمة الإسلامية صحيحاً صادقاً يلزم أن يكون صحيحاً صادقاً ، وترك الإجماع ترك للسنة السمحة .

أما أن هذا المبدأ ظهر في الإسلام فقط في مجرى تطوره ، فيدل على ذلك أن الإنسان لم يستطع بسهولة أن يستدل عليه ويثبته بالقرآن ، وقد حكى أن الإمام الشافعي ، الذي اعترف بأصل الإجماع إستناداً إلى قول النبي على أنه موجب لصواب الأمور الفقهية ، لزم داره ثلاثة أيام مفكراً حينما سئل عما يستند إليه هذا المبدأ من القرآن ، وبعد إنقضاء هذا الوقت خرج في حالة من الضعف والأجهاد ، بوجه منتفخ ويدين متورمتين ، من جراء إلتعابه لنفسه في البحث عن الآية التي يمكن أن يعتمد عليها ، وهي قوله تعالى : « وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا (٤١) » ، وهذا عدا الأحاديث الكثيرة التي يعتمد عليها هذا المبدأ (٤٢).

وحيث أن يكون كل ما أجمع عليه جماعة المسلمين صواباً ويستحق الاعتراف الواجب ، ويكون صحيحاً فقط في الشكل الذي أعطاه له الإجماع ، ولا يكون صحيحاً من تفسير القرآن سوى ما اعتبره الإجماع صحيحاً ، من إقرار لنسخ القرآن بالسنة ، وبهذا المعنى يملك الإجماع حق الإذن بالتفسير .

وهذه الأشكال الاعتقادية وحدها تكون موافقة للدين عندما يكون الإجماع — وفي الغالب يكون ذلك بعد كفاح قاس — قد هدأ في النهاية من حدتها . وتلك الأشكال من العبادة والفقه التي وافق عليها الإجماع تكون خالية من النقص الديني ، وهؤلاء الرجال وتلك الكتب تعتبر لتعاليمها السيادة عندما يعترف إجماع الأمة بذلك ، وليس هذا قد جاء عن اجتماعات منظمة ، ولكن جاء من صوت الشعب المجهول الذي لا يتطرق إليه الخطأ . وسنعرف كيف أن استعمال هذا الأصل كعلامة على حقية التصديق امتدت إلى مدى أبعد ، وكيف

أنه بواسطة سلطانه الدائم على الحياة الإسلامية يستطيع أن يطبع بالصحة والإيمان الأفكار الدينية التي كانت تمنع منها الأفكار النظرية وتعمدها مخالفة للإسلام؛ فكانت تقرر وتثبت بواسطة الإجماع، وينتهي الأمر بالموافقة عليها من أجل ذلك، بدون اعتبار لهذه الأفكار النظرية التي تخالفها بشدة وأحياناً تكون واجبة الاعتقاد.

وكانت دائرة الإجماع في مبدأ الأمر أقرب إلى الإحساس الجمعي منها إلى المعنى الديني المحدد، وقد حاولوا عبثاً تحديده بالزمان والمكان، وبيان أنه هو إجماع الصحابة أو أهل المدينة القدامى، وهو تحديد لا يمكن الوصول إليه بإزاء التطورات الأخيرة. ولكن من جهة أخرى لا يكفي، بالنسبة للأنظمة الدينية أيضاً، أن يترك الإجماع حراً متروكاً للإحساس الغريزي للجماعة. وأخيراً وجدت قاعدة تبين أن الإجماع عبارة عن التعاليم والأفكار المجمع عليها من أهل الحل والعقد في زمن معين؛ فهم الذين لهم الحق في بيان الفقه والعلم واستنتاج ذلك، وهم الذين يحكمون بصحة استعمالها.

وسنلاحظ حقاً أن هذا المبدأ بالنسبة للإسلام يحتوى على بذور التحرر للحركات الإسلامية الحرة والتطورات المستطاعة؛ فهو يقدم، ضد ديكتاتورية الجود وقتل الشخصية، قوة للتعاادل، وقد حقق على الأقل في الماضي كعامل مهم مطابقة الإسلام للعصر وقتئذ، فإذا عسى يمكن أن يكون باستعماله في المستقبل؟ وفي الحق أن هذا المبدأ المتبع ملحوظ عند مجددى الإسلام في عصرنا، فهو الباب الذي يجب بواسطة أن تنفذ إلى بنى الإسلام عوامل القوى الشابة.

٧ — ومن مبدأ الإجماع نريد أن نعيد النظر في الاختلافات الظاهرة في تطور الفقه، وليست هناك سوى مسائل قليلة اختلفت فيها المذاهب المذكورة آنفاً، ويفهم تماماً منها أنها ليست اختلافات تبعت على افتراقهم فرقاً مختلفة. وكثير من الاختلافات الشكلية توجد على سبيل المثال، في أعمال الصلاة وهل يُسرّ أو يُجهر فيها، وإلى أى حد يرفع المصلى يديه عند بدء الصلاة وعند قوله في بدايتها: الله أكبر؛ وكذلك في بعض أشكال قليلة عند السجود والركوع، وهل يترك يديه (كما عند مالك) أو يضع واحدة فوق الأخرى، وهل يضعهما كذلك فوق السرة أو تحتها. وتوجد اختلافات كثيرة في مسألة صحة الصلاة

عند صلاة المرأة بجانب المصلي أو إذا ما أخذت مكانها بين المصلين ، وهنا ينبغي موقف أبي حنيفة في عداوة المرأة إزاء بقية المذاهب الأخرى* .

ومن بين هذه الاختلافات ما له خطر كبير من الناحية الدينية ؛ فلغة العبادة في الإسلام هي العربية ، وكل الأشكال العبادية تقال بلغة القرآن ؛ فإذا لم يمكن الشخص النطق بالعربية ، فهل يسمح له أن يقرأ الفاتحة وغيرها من القرآن بلغته الأصلية ؟ وكان أبو حنيفة وحده ، الذي كان من أصل فارسي ، هو الذي أجاز ذلك ، لأن القرآن قد نزل في الكتب السابقة : « وإنه لني زُبر الأولين » ، وهذه كانت بغير العربية ، ومن هذا يمكن لغير العرب أن يؤمنوا به كقرآن ، وقد اتهمه خصومه بميله إلى المجوسية إذ فكر أول الأمر في اللغة الفارسية ؛ وكذلك وجدت اختلافات في أمور أخرى من الحياة التعبدية في غالب الأحيان ، مرتبطة بأفكار مبنية على قواعد ، وهنا يجيء على الأخص الخلاف بين المذاهب بالنسبة للقضاء والكفارة ؛ فبينما نرى أبا حنيفة متسامحاً إزاء المفطر عن سهو ، يرى مالك وابن حنبل أن صيام هذا اليوم لا ينفع لما فيه من جرح للقانون ويوجبون قضاء هذا اليوم ، وكذلك يطلبون القضاء للمفطر عند وجود عذر المرض حيث يكون الصوم غير واجب . وزيادة على هذا فإن المرتد الذي تاب ورجع للإسلام يجب عليه قضاء الأيام التي أفطرها أثناء ارتداده ، وقد أهمل أبو حنيفة والشافعي مثل هذه الملاحظات في قضاء الصوم** .

وبحث أنظمة الأطعمة في الروايات القديمة ، التي يظهر أن النبي قد مال فيها إلى شيء من التسامح ، يعطينا في هذا القسم فرصة لبيان الاختلاف في الرأي . والنظر فيما جاء في القرآن من تحليل طعام لحم الحيوانات ، قد بعث على الاختلاف في الرأي ، والأهم في ذلك هو اختلافهم في لحم الخيل الذي اعتبر حلالاً في بعض المذاهب وحراماً في البعض الآخر (٤٣) . حقاً ، إن هذه الاختلافات في كثير من

* يتهم أبا حنيفة بعداوة المرأة ، ويعتمد في هذا الاتهام على مسألة في الصلاة تتعلق بها ؛ وكان أخلق به أن يدرس المسألة في كتب الحنفية ويدرس أدلتها ليكون حكمه عن بيئة واستبصار . ولكن هؤلاء المستشرقين يحلو لهم أن يربطوا كل مسألة في الإسلام بداع شخصي نيلا من المسلمين وجطاً من قدرهم . ومن هذا الباب تعليقه على تجويز أبي حنيفة قراءة القرآن بالفارسية .

** تراجع أحكام المذاهب في المرتد إذا عاد إلى الإسلام ، وقد كان أظله زمن الصيام في أثناء الردة ؛ فالمعروف عند الشافعية مثلاً أن عليه قضاء هذا الصيام ، وعبارته تفيد غير ذلك .

هذه الأمور كانت ذات طبيعة من نوع تفصيل الوقائع وعدّها فرداً فرداً (٤١) ، وإن الكلام في الغالب موجه إلى حيوانات لا تستخدم أصلاً في الطعام (٤٥) ؛ ولكي نسوق هنا مثلاً على الأقل ، وهو أن مالكا — مخالفاً للمذاهب الأخرى — لا يحرم طعام لحم الحيوانات المفترسة ، وإن كان الخلاف عنده عملياً ، لأنه إذا لم تكن محرمة فهي مكروهة* .

وإني لاحظ عند هذه المناسبة أن قسماً كبيراً من الخلاف بدور حول الأنواع المختلفة للأحكام من درجة الإباحة أو الكراهة ، ودرجة الوجوب والاستحباب ، بالنسبة لعمل مخصوص أو تركه (٤٦) . كما وجدت اختلافات صغيرة بين المذاهب بالنسبة لأحكام الطهارة ، ففي هذا يميز المالكية أعمالاً مخالفة لقواعد المذاهب الأخرى .

والحياة في الفقه ليست مقصورة على أمور العبادات وحدها ، فالفقه الاسلامي ضم فروع الحياة والحقوق المدنية والسياسية والعقوبات . ولا يفتل فصل من فصول الفقه من أن يدخل تحت قاعدة مبنية على أساس ديني ، وكل الأمور المتعلقة بالحياة الشخصية أو العامة داخلة في الواجبات الدينية ، وبواسطة هذا يعتقد الفقهاء أن كل حياة المؤمنين موافقة لطلبات الدين .

ولا يكاد يوجد جزء مهم من تعاليم الفقه لم تحصل فيه اختلافات في الآراء بين المدارس الاسلامية ، وليس ذلك في الأمور الثانوية دائماً ، بل أحياناً حول مسائل تتناول الحياة العائلية ، ونذكر من ذلك اختصاص ولي المرأة في عقد الزواج ؛ لقد اختلفت المذاهب في حالة الولي إذا عارض في عقد الزواج ، ومدى الحد الذي يكون فيه رضى الولي مطلوباً في صحة العقد ؛ وكذلك في الميراث توجد فروق في تفصيلات المذاهب ، ونذكر من ذلك حق ميراث ابن الابن بعد لبنت من تركه الجد .

وبالنسبة للتزاع الفقهي فإن لابي حنيفة ، وبعض فقهاء آخرين ، موقفاً خاصاً كثر فيه التزاع قديماً في مسألة هامة في القضاء ، فهم يرفضون العمل

* يذكر أن مالكا ، وقد قال بحل الحيوانات المفترسة ، لا يفترق عملياً عن الجمهور ، إذ كان يقول بالكراهة . وهذا غير صحيح ففرق كبير بين الكراهة والحرمة ، ويراجع هذا عند المالكية .

المؤسس على كثير من الأحاديث بأنه في النزاع في الأموال عند عدم وجود شاهدين لتقوية الدعوى في المال تكفى يمين المدعى* ، ويطلبون بناء على ما جاء من القرآن (سورة البقرة : ٢٨٢) للشهادة رجلين أو رجلاً وامرأتين بينة للمدعى ، ولم يوافقوا على استبدال الشهادة القولية بوسيلة أخرى (٤٧) .

ومعرفة الأقوال المتفرعة الكثيرة في دائرة الفقه الاسلامي ، من الأدلة التي يسوقها أصحاب المذهب لتأييد مذهبهم عند الاختلاف في الرأي أو العمل في مذهب آخر ، وكذلك نقد هذه الأدلة في وجهة نظر المذهب نفسه — كل ذلك يصور لنا فرعاً عالياً من الفقه في الاسلام ، ويقدم فرصة دائمة لمعرفة الذكاء العلمي في هذه الدائرة التي هي للاسلام في أوطانه ذات فائدة وأهمية خاصة . ونظراً لأهمية هذه الأبحاث ، في هذه الدائرة ، قد ظهرت فيها منذ العصور القديمة للمدارس الفقهية كتب كثيرة (٤٨) .

٨ — وأهم في نظرنا من تفصيل هذه الاختلافات المذهبية فيما يظهر لنا ، تعرف الميول العامة التي سادت الفقه في تطوراتها ، ويجب علينا أن نبين في هذه النقطة ، لهؤلاء الذين يريدون أن يتعرفوا الاسلام ، بعض ما يفيدهم في مسألة تفسير الكتب . فالاديان التي تؤخذ عقائدها وأشكال أعمالها من مراجع مقدسة محدودة ، تجيء تطوراتها الفقهية والاعتقادية من أعمال الشرح والتفسير التي تفسر به الكتب المقدسة ، وتاريخ الأديان في مثل هذه الدائرة يساوى تاريخ التفسير المكتوب ، ويتفق فيها إلى حد كبير جداً مع الاسلام الذي يترأى تاريخه الداخلي في الطرق التي شرحت كتبه المقدسة .

ولتبين الطريقة العامة للجهود الفقهية الموضوعية آتقاً ، يمكن أن نسوق أولاً هذه الحقيقة ؛ وهي أنه لم يكن غرض الفقه أن يجعل حياة المسلم مرة واحدة محصورة بسد من التحديدات الفقهية ، فمن أول الأمر وضعوا وزناً لهذه الآيات : « وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » (سورة الحج : ٧٨) ، « يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ » (سورة البقرة : ١٨٥) ، « يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا » (سورة النساء : ٢٨) ؛

* يذكر أن الفقهاء المخالفين للحنفية يكتفون في النزاع المالي بيمين المدعى . والمعروف أن وضع النزاع الاكتفاء بشاهد ويمين المدعى .

ولهذه الأحاديث : « إن هذا الدين يسر » أي خال من الصعوبات ، « أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة » (١) ، « يسروا ولا تعسروا » (٥٠) . ولقد مدح أعمال الصحابة القدماء لأنها « كانت سهلة قليلة الحرج » . ومن هؤلاء السادة في الإسلام عبد الله ابن مسعود (٣٢ هـ / ٦٣٥ م) الذي شرح مبداً تطور الفقه بقوله : « من حرم حلالاً فهو كمن أحل حراماً » (٥١) .

ولقد كان علماء الفقه أوفياء لهذا المبدأ الذي زادوه قوة بما تضمنته نصوص الأحاديث النبوية ، وقد قال سفيان الثوري (١٦١ هـ / ٧٧٨ م) : « إن العلم هو أن تحلل الأمر أخذاً من الأصول ، فإن التضييق سهل لكل أحد » (٥٢) . وقد انتقاد العلماء الأذكياء في العصور المتأخرة إلى هذه المبادئ أيضاً ، ومما يبين هذا قانون الأظعمة الآتي : « متى تردد الشيء بين الإباحة والتحریم غلبت الإباحة لأنها هي الأصل » ؛ يعني بذلك أن كل شيء مباح ، وأن التحريم أمر طارئ ، وعند التشكك يرجع إلى الأصل (٥٣) .

ومن هذه الفكرة حركوا ذكاءهم ليجدوا مخرجاً من المواضع الصعبة التي تملئها على المسلمين نصوص الأحكام القرآنية ؛ فبعض الأمور الثقيلة كانت تخفف أو تطرح بواسطة التوسع في شرح النصوص ، وبواسطة التفسير يرجح الوجوب أو المنع في الفقه ، وعبارة الأمر أو المنع تستخدم للتعبير عن الرغبة والاستحباب (٥٤) أو الكراهة ، وارتكاب ما أمر به في النصوص أو نهى عنه لا يعاقب عليه ولا يعدّ تخطيئاً للقانون .

وقد اتبع إبراهيم النخعي (٩٦ هـ / ٦١٤ م) ، أحد أعلام الفقهاء المسلمين في القرن الأول ، هذا المبدأ ؛ فلا يقول عن شيء أنه حرام مطلقاً أو حلال مطلقاً ، ولكن يقول : إن هذا يتكرهونه أي الصحابة ، وذلك يستحسنونه (٥٥) . كما أن عبد الله بن شبرمة (١٤٤ هـ / ٧٦١ م) ، من التابعين ، كان لا يحكم بالتأكيد إلا على الحلال ، ويرى أنه ليس من سبيل إلى التأكيد في الحرام ، ما عدا ما هو ثابت في الأحاديث الصحيحة (٥٦) . ومن هذا المبدأ الفقهي السائد نستطيع أن نسوق أمثلة كثيرة زيادة على ذلك ، ونكتفي بمثال واحد لتلك الطريقة الفكرية لعلماء الإسلام في ناحية الفقه والتشريع .

فقد جاء في القرآن (سورة الأنعام : ١٢١) « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإِنَّهٗ لَفِسْقٌ » . فمن ينظر إلى هذا الحكم نظر المفسر للأشياء ،

لا يستطيع أن يجد فيه شيئاً آخر سوى التحريم الصارم لآكل الحيوانات التي لم يذكر اسم الله عند ذبحها (٥٧). وكل ما يمكن أن يحيط هذا التحريم يشهد بأنه يوجد تحت (ذكر الله) فعل شرعى محدود ، وليس فقط مجرد تفكير في الله ونعمه ؛ « فكلوا مما ذكر اسم الله عليه » ، « وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم » ؛ فحذر هؤلاء الذين يمتنعون — بدافع من التقوى أو لأنهم يتمسكون بخرافات الجاهلية (وقد كانت في الجاهلية محرمات في الأكل) — عما قال النبي أن الامتناع عنه باطل ، ولكن طعام هذه الحيوانات المسموح بها يجب أن يسبقه ذكر الله كشرط لذلك (٥٨). ويحتمل أن يكون هذا مستنداً إلى عادة اليهود بالزام (berakha) قبل الذبح وقبل الأكل . وبعد ترك هذا فسقاً ، وبهذا يتقوى بشكل مزدوج ما يجب في هذه الحالة ، ويكون ما لا يذكر اسم الله عليه قبل الذبح لا يصح أكله .

وهكذا فهم شراح الفقه المحافظون — وعلى الأخص مذهب أبى حنيفة من بين المذاهب الأربعة — في شرحهم النظرى وعملهم العادى ، ويتمسك المسلمون الذين يهتمون بالتمسك بالشرع في حياتهم بذلك إلى اليوم . وعند الصيد كذلك (سورة المائدة : ٤) يجب ذكر اسم الله عند إرسال الطير أو كلب الصيد ، ولا يصح تناول الصيد إلا بهذا الشرط (٥٩) .

لكن هذه الصعوبات لتنفيذ هذا الحكم الصارم بالنسبة للتحريم أخذت تسهل في مجرى الحياة سهولة واضحة ، وفي هذا وجد علماء الفقه في أكثر المذاهب أن نصوص الأمر والنهى في القرآن التي لبسها الفقه لا توجد حرقياً ، وأن منها ما كانت الرغبة في استحبابه ، وليس المقصود منه الوجوب القطعى ، وبناء على هذا لا يكون حكماً يجب الأخذ به (٦٠) . وعند ما يكون اتباع الحكم الشرعى ، أو بعبارة أصح اتباع المطلوب ، قد ترك عن خطأ أو لما نفع آخر ، فإن هذا الترك لما يبيح إطعام الطعام لا ضرر فيه ، ويمكن الإنسان بواسطة هذه التسهيلات ذات الدرجات أن يصل أخيراً إلى هذا المبدأ : « إنه عند ذبح المسلم يجوز الأكل في كل الحالات ، سواء ذكر اسم الله ظاهراً أم لا ؛ ذلك أن الله مستحضر دائماً في هذه الحالة سواء نطق أم لا » . وما دام الأمر وصل إلى الاقتناع بهذا ، فليس من

الصعب وجود ما يصدق هذا بمحدث راجع إلى الرسول يستدل بواسطته على هذا المبدأ .

وقد كان للنحو العربي طبعاً جانب من المساهمة في هذا الشأن . فإن ترك الأخذ بصيغة الأمر ليس معصية مثل قول الله تعالى « فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ » (سورة النساء : ٣) ، واستدل الفقهاء على أن النكاح ليس واجباً ، وإنما هو أمر مرغوب فيه ؛ على أنه لا يمكن إلا أن نشير إلى وجود كثير من الشراح الأذكياء لكلام الله الذين يرون أن صيغة الأمر هنا للوجوب ، وأنه يجب النكاح على كل مسلم ؛ فعنى (انكحوا) أى يجب عليكم ذلك ، وليس أمراً مستجباً فحسب .

٩ — والمثال المهم للحرية ، التى قابلت بها المدارس المفسرة للنصوص التمسك الشديد بالفقه ، هو موقفهم إزاء حكم شرعى طبع الحياة العملية بطابع معين ، ونعنى بذلك « تحريم الخمر » (٦١) .

فقد اعتبر شرب الخمر فى الاسلام « رجساً » ولكن الذى نعرفه هو مقدار المخالفة لهذا التحريم الشرعى فى بدء الاسلام ، حيث كانت الحرية العربية تود ألا تتخلص من الخمر من أجل هذا الحد الشرعى (٦٢) .

أما الحقيقة التى نود أن نتوّه بها هنا فهى أن الشعر الخمرى فى الاسلام (٦٣) ، وكذلك الدور الذى لعبه شرب الخمر فى لهُو الخلفاء الذين كانوا أمراء للمؤمنين وملوك الدولة ، كل ذلك لا يصور لنا الجماعة التى كان يطبع شريعتها الدينية ما جاء « من أن الخمر أم الخبائث » ، فكل هذا يدخل فى باب الحرية وسهولة التخطئ لأحكام الشريعة المعترف بها . فمن وقت مبكر اعتبرت فى هذه المسألة وجهتان للنظر مختلفتان متناقضتان ؛ فقد استدلل أحد أشراف الصحابة وهو أبو جندل

* الفقهاء ينقادون فى أحكامهم لأصولهم الصحيحة ، والتأويل فى آية الأكل من المذبوح الذى لم يذكر اسم الله عليه كان من أول الأمر كالقول بعدم التأويل ، وما كان هذا التأويل ناشئاً من الشعور بثقل حمل النص على ظاهره حتى يكون الدافع إليه أمراً غير أصول الفقهاء ، وإنما الدافع إليه عند هؤلاء قوله تعالى : « وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ » ، وأهل الكتاب لا يلتزمون ذكر اسم الله على ذبائحهم فأولى بالحل ذبيحة المسلم إذا لم يذكر اسم الله عليها ، ومن لا يرى التأويل يطرد هذا الحكم فى طعام أهل الكتاب فلا يحل من ذبائحهم ما لم يذكر اسم الله عليه .

بآية من القرآن على تخطيه ، وهى قوله تعالى (سورة المائدة : ٩٣) « لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا . . . » (٦٤) ، ولم يقبل عمر بن الخطاب هذا التفسير الحر ، وجلده .
 وهناك وجهة نظر أخرى جاءت بهذه الظاهرة ، وهى أن الفقهاء فى المشرق أعملوا ذكاءهم ليحذروا من دائرة هذا المنع الذى يتسع لأشربة أخرى ، وذلك بواسطة التفسير ، فمن جهة سعوا أن يستنتجوا أنه فيما عدا خمر العنب لا تحرم الأشربة الأخرى فى نفسها ، بل فقط عندما يحصل منها الإسكار (٦٥) ، ووضعوا لذلك أحاديث مثل حديث عائشة (٦٦) : « اشربوا ولا تسكروا » ، وتحت حماية هذا الدليل لم يقتصر حتى بعض الاتقياء على الماء القراح* ، وسعى المتشددون للتدليل على « أن ما أسكر كثيره فقليله حرام » . ثم انتشرت مدرسة فقهية تمسكت بحرفية النص وأن خمر العنب وحده هو المحرم ، وأن ما عداه ليس إلا « شراباً » فقط أو « نبيذاً » (٦٧) وليس خمرًا ؛ وبهذا يمكن أن يشرب نبيذ التفاح والتمر وأمثالهما ، ويكون بهذا باب الشرب مفتوحاً على مصراعيه للمؤمنين بناء على هذا الإذن المبني على المعنى اللغوى ، وطبعاً بدون أن يصل ذلك إلى حد السكر (٦٨) .

وقد صرح الخليفة الصالح عمر بن عبد العزيز نفسه بجواز النبيذ (٦٩) ، وجاء أن بعض الخلفاء العباسيين الذى لم يرد أن يتخطى الحكم الشرعى سأل بعض القضاة عما يعنى بالنبيذ (٧٠) .

ونظراً لأنه لا يمكن أن تفقد هذه الأشربة فى مجال الانس ، فقد كان بحث الخلفاء فى مسألة الخمر مما تهتم به الجماعات المثقفة ، من أجل ارتباطها المباشر بالناحية اللغوية والأدبية ؛ فى قصر الخليفة المعتصم ، حيث كان الاهتمام بالذوق السليم بادياً ، كانت المسألة المحبوبة لدى هذا المجتمع الرفيع هى معالجة الأصول التى قام عليها ترادف الخمر فى اللغة ، وعلاقة منع الخمر بهذا الترادف (٧١) . ولا يخذعنا الغرض من التشدد فى الفهم عند هذه العلاقة ، الأمر الذى كان يسود الأدباء البغداديين ، فقد صاحب هذا رأى المعارضة الحرة ضد التحديدات

* يهتم الفقهاء أيضاً بوضع أحاديث فى النبيذ والخمر مثل حديث عائشة ، وهذا ليس من شأن الباحث النصف الذى لا يتكلم إلا عن بينة ودليل .

الدينية ، حتى وصل الأمر إلى تحقير هؤلاء الاتقياء الذين تمسكوا بالحق في ذلك . ولذى الرمة الشاعر المعروف قول في ذلك : « هم اللصوص وهم يدعون قراء » (٧٢) ، وكذلك قول الآخر :

من ذا يحرم ماء المزن خالطه في جوف آنية ماء العناقيد
إني لأكره تشديد الرواة لنا فيها ويعجبني قول ابن مسعود (٧٣)

وقد جاءت تدقيقات الفقهاء الكوفيين في القرن الثاني بهذه النظرية ، من رأى ابن مسعود ؛ وأنه إذا لم يكن التحلل من ماء العنب ممكناً ، فقد حاولوا إيجاد تسهيلات كثيرة للإنسان ، تطيناً لضميره الديني ، حتى يستطيع ذوو النفوس الطيبة أن ينالوا منها (٧٤) .

وليس من النادر أن نجد في التراجم مثل هذه القصة ؛ وهي أن وكيع ابن الجراح أحد الفقهاء الكوفيين المشهورين بالزهد (١٢٩ — ١٩٧ هـ) كان يداوم على شرب نبيذ الكوفيين ، وأنه طرد عن نفسه ما قد يوسوس له به الشيطان من أنه بذلك قد شرب الخمر (٧٥) . وهذا خلف بن هشام أحد قراء الكوفة المشهورين (٢٢٩ هـ — ٨٤٤ م) كان يشرب الشراب ، وإن لم يسمه باسمه الحقيقي (على التأويل) ، وأضافت الترجمة إلى ذلك أنه في آخر حياته أعاد الصلاة عن أربعين سنة ؛ لأنه لم يترك فيها شرب النبيذ ، وصلاة شارب النبيذ غير مقبولة ، ويجب قضاؤها (٧٦) . وشريك قاضي الكوفة في عصر الخليفة المهدي كان يحدث بحديث الرسول ويشم من فمه رائحة النبيذ (٧٧) ، كما أن أحد الوعاظ المشهورين في القرن السادس ، وهو أبو منصور قطب الدين الأمير الذي كان أرسله الخليفة المكتفي إلى السلطان السلجوقي سنجر ملكشاه ، هذا الرجل التقى الذي دفن بعد موته بجوار الزاهد الصالح الجنيد ، كان قد ألف رسالة في إباحة شرب النبيذ (٧٨) .

وبطبيعة الحال ثارت ضد تلك المظاهر والجهود في دائرة الفقه معارضات المتشددون الذين تمسكوا بالماء القراح والابن والعسل (٧٩) ، على خلاف هؤلاء المتحررين وما أحدثوا من مخالقات للسنة . وجاءوا بالأحاديث لبيان هذه الحالة ، كما هو دأبهم في مجرى التاريخ الإسلامي ، لوقف التيارات التي تنمو نحو التسهيل : « ستشرب أمتي الخمر — هكذا حدثوا — وستسميها بغير اسمها ،

وسيجمئهم أمراؤهم (٨٠)، وإن الله سيبدلهم قردة وخنازير كما فعلت الأمم السابقة» (٨١). وعلى كل حال يمكن أن يرينا الطريق الذي سلكه الكوفيون في هذه المسألة، إنهم قد فكروا في التدقيق الفقهي المتطور، وأخذوا بتسهيلات ألانوا بها شدة النصوص.

وعلى هذا المنوال من الاختلاف في الإجابة التي استعملت فيها هذه المهارة الفنية، تبعاً لمقدار هذا وكيفيته، قام قسم كبير من تعاليم الاختلاف بين المدارس الفقهية التي تنازعت العالم الإسلامي. ويكفي هنا من ناحية النظرية التاريخية للإسلام أن نثبت أن الأكثرية الغالبة لتلك المدارس، في كثير من الوقائع، قد اعتبرت مبدأ التأويل للتوفيق بين الحياة في نظر الفقه، والحالات الواقعية الاجتماعية، والسعى للمطابقة بين القانون الضيق لمكة والمدينة والظروف الجديدة المغايرة الواسعة؛ الأمر الذي دعت إليه الفتوحات للبلاد الأجنبية، والاتصال المباشر بأشكال الحياة المختلفة اختلافاً أصلياً.

هذه هي وحدها وجهة النظر، والفكرة التي يجب أن يهتم بها مؤرخو الثقافة والدين بخصوص هذه الناحية من التعاليم الفقهية للإسلام، بدل ما كان من اهتمام بالأشياء والتفاصيل الصغيرة التي لا غناء فيها. ومن أجل هذا أجزت لنفسى أن آتى بتفسير لهذه الأمور العديدة النفع بالنسبة للخلقية الدينية، وهي تفسير تُعدنا لما سيجيء — في القسم الأخير — عند الكلام على مطابقة الإسلام للعلاقات الجديدة.

١٠ — وهنا في الختام سنتكلم على نتيجتين كانتا ضاريتين، وكانتا أثرتين لتربية العقلية الفقهية على هذا التوفيق الشديد؛ فأما إحداها فتتصل بتلك الجهود التي أدت إلى هذه الطريقة العقلية العامة، وأما الأخرى فتتصل بتقويم الحياة الدينية التي أضرت بالناحية الدينية الداخلية.

أما عن النتيجة الأولى؛ فإنه تبعاً لهذه الجهود، الموصوفة المباليغ فيها، سادت في العراق روح التدقيق والتفصيل (٨٢)، وضاع في هذا التدقيق الممل والشروح المقفرة وتخيل إمكانات لا تحصل، والعناية بإيجاد مسائل من الخيل مع الخيال الجريء والتدقيق المباليغ فيه — ضاع في ذلك شرح كلام الله، وتقنين الحياة حسب ذلك. فمن أمثلة ذلك هذا السؤال الذي سئله أبو حنيفة: كيف يبدأ صيام رمضان إذا طلع فجر هذا اليوم وسط الليل؟ وما كان من أبي حنيفة

إلا أن رد على ذلك رداً خشناً . وقد تنازعوا في وقائع بعيدة متخيلة لا تتفق أصلاً مع الحقائق* ، مثل تنازعهم في حق إرث الجدة في الطبقة الخامسة من حفيد مات ولا ولد له (٨٣) ، ويعتبر هذا المثال بالنسبة لغيره مألوفاً ، فالميراث بإمكاناته المختلفة كان قبل حلبة مناسبة على الأخص ومحبوبة ، عند هذه الروح المدرسية (٨٤) .

وقد أعطت الخرافات الشعبية للفقهاء مادة لمثل هذه الأفعال ؛ فمثلاً لما كان تحول الإنسان إلى حيوان أمراً يحصل في الطبيعة في عقيدة الشعب ، أصبحت العلاقات الشرعية لمثل هؤلاء المسحورين ومسئولياتهم الشرعية مطروقة بمجد (٨٥) . ولما كان من ناحية أخرى يتشكل الجن بأشكال الإنس ، صارت النتائج الفقهية لهذا التشكل موضوعاً للتفكير ، وأخذوا يتكلمون مثلاً — بمجد بالغ — نقياً وإثباتاً ، عن جواز عدّ هؤلاء في نصاب الجماعة يوم الجمعة (٨٦) ، وأن ذلك أمر يجب بحثه فقهاء ، وأن توضيح الحالة الناتجة عما هو قارّ في اعتقاد الشعب كأمر ممكن من تزوج الإنسان بالجن المتشكل بالإنس ، وما ينشأ من هذا الزواج من الخلف ، ونتائج مثل هذا الزواج من حقوق عائلية . فمن الحق أن مسألة التزوج بالجن (٨٧) ، في هذه الحلقات ، كانت من المسائل التي تبحث باهتمام كافي أمر آخر من القوانين والفقه (٨٨) . وقد عدّ المدافعون عن مثل هذا الاختلاط والتزاوج — ومنهم أبو الحسن البصري — أمثلة لبعض أهل السنة ارتبطوا بمثل هذا الزواج . وأدخل الدميري ، صاحب كتاب حياة الحيوان ، في الفصل الذي ساقه عن الجن مثل هذه الأشياء ، وتكلم عن تجارب الشخصية مع شيخ عاش مع أربع نساء من الجن بمثل هذه العلاقة الزوجية .

وقد اخترعت التدقيقات الفقهية علاوة على ذلك مسألة (الحيل) التي تخص من يقع في حالة معينة إلى ما فيه مصاحته ، فهي فتاوى فقهية ، تصور جزءاً ضرورياً في الفقه ، وتستخدم بكثرة في الإيمان ، لكي تكون منها طمأنينة

* عاب على الفقهاء توسعهم في الاقتراض واحتمال الصور الممكنة . وقد كانوا يبنون بهذا التوسع تطبيق الأحكام ، وتربية الملكة وشحن ذهن في هذا . وقد أبان الزمن أن ما هو مستحيل اليوم قد يتحقق غداً ، فمن شأن صاحب العلم أن يوسع فروضه وأن يعد لما يحدث عدته . وتجد اليوم أحوال يود الباحث في تطبيقها بمجدع الأنثى لو يجد من تكلم عنها فيمن سلف ، حتى يستأنس بذلك ولا يضل السبيل .

للضمير ، فيسأل الفقيه عن رأيه في (المخرج) . ولا يمكن مدح هذه الناحية من عمل المفتي على أن الباعث عليها أمر أخلاقي في الحياة الاجتماعية ؛ فالمنصور العباسي الذي كان أعطى لزوجته ميثاقاً بصيغة شرعية واجبة النفاذ على ألا يتزوج عليها ، وأن يبقى معها وحدها ، التجأ بعد ذلك إلى فقيه بعد فقيه في الحجاز والعراق ، طالباً لفتوى تخول له ، مع هذا الالتزام الثقيل ، أن يتزوج زوجاً آخر ويتسرى ، وقد عاكت زوجته طبعاً هذا الغرض بما كانت تهديه من الهدايا للفقيه المسئول حتى يوافق رغباتها . وقد قال أحد شعراء بني أمية « إنه لا خير في يمين لا مخرج منها . » (٨٩) وقد ساعدت هذه الحاجات الدراسة الفقهية ونشطتها .

وإنه وإن كانت المذاهب الأخرى لم تتأخر في هذا المضمار ، إلا أن المذهب الحنفي كان أكثرها في هذا السبيل ، وقد كان موطنه العراق ، وارتفع شأنه بتأسيس هذه (الحيل) (٩٠) ، وقد كان زعيم هذه المدرسة يسير في هذا الطريق . وقد أتى المفسر الكبير والفيلسوف الديني نجر الدين الرازي بتفصيل كبير في تفسيره عن فضل الإمام أبي حنيفة ، وساق الأدلة الراجعة العالية لبيان تعمقه الفقه الذي كان يدور حول حله للمسائل الصعبة في الإيمان ؛ كما اهتم الأدباء الكتاب بإثبات دقة الفقهاء وجمعوا نكات من اختراعاتهم في المسائل الفقهية الصعبة ، استدلوا بها على مهارتهم في حلها (٩١) .

ويجب أن نعتقد ونقر بأنه ليست وحدها الأفكار الصالحة هي التي عارضت وأبت أن تربط هذه الأشياء بالدين وحكم الله الذي جاء عن أهل الدين أصحاب السلطان ، بل كان ذلك أيضاً مجالا للاستهزاء والسخرية من الناس لهذه الأعمال المبنية على العجب والكبرياء من هؤلاء العلماء المخرفين . ونجد مثل هذا الرفض في مثل كامل في القرن الرابع ؛ لقد كان أبو يوسف ، من أهل الكوفة وتلميذ أبي حنيفة (١٨٢ هـ ٧٩٥ م) وقاضى الخليفة المهدي والرشيد ، مكاناً لنكات الشعب المضحكة ، الأمر الذي نجد التعبير عنه في حكايات ألف ليلة وليلة ، والذي يدل على عدم الاحترام الممزوج بالشعور البارد لتدقيقات هؤلاء الفقهاء . وثانياً ، فلنفحص هذا الأثر الضار لأسلوب الحياة الدينية . فإن رجحان الجهود ذات البحث الفقهي ، والعمل التفصيلي لمسائله في العلوم الفقهية ، قد أعطيا — كما سنتناول ذلك بعد — تعاليم الإسلام الطابع الفقهي تدريجياً .

وتحت تأثير هذه الطريقة أصبحت الحياة الدينية نفسها موضوعاً تحت النظرة
الفقهية ، التي لا يمكن بالطبع أن تكون نافعة لتقوية التقوى الصحيحة والمعرفة
الإلهية . والمؤمن الوفي يقف بناء على ذلك ، حتى في إحساسه الشخصي ،
تحت طائلة كلام هؤلاء الناس ، كما يقف تحت طائلة كلام الله الذي لا يقعد من
عاداته في الحياة إلا قسماً صغيراً هو مسألة التهذيب التي تبقى أمراً ثانوياً . واعتبر
كعلماء الدين هؤلاء الذين يبحثون أنواع الأعمال القانونية بالطريقة الفقهية ،
ويفرعون بدقه ما يبحثونه بهذا الشكل ، ويؤيدون بالدقة والضبط ما يكشفونه .
وعليهم وخدمهم ، لا على الفلاسفة الدينيين أو الأخلاقيين ، وبوجه خاص أهل
العلوم الدنيوية ، يطاق هذا الحديث : « علماء أُمِّي كَأَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيل » .
هذا ، وقد بينا قبل أنَّهُ لم يعدم وجود علماء أقوياء جادون ، رفعوا أصواتهم
لكي يحكموا بشدة على هذا البعد عن المبدأ الديني الذي أظهره الإسلام عند
نشأته الأولى . وقد كان لهذا أثره ، وأنقذت الحياة الدينية الداخلية من هذه
المناقشات اللفظية الفقهية ، ووجدوا لذلك حديثاً صحيحاً إلى جانبهم كما رأينا .
ولكن قبل أن نتعرف هؤلاء ، نسلك طريقنا لتطور العقائد في الإسلام .

نمو العقيدة وتطورها

١ ... ليس الأنبياء من رجال علم الكلام . فالرسالة التي يأتون بها بدافع إدراكهم المباشر ، وكذلك المعارف الدينية التي يوقظونها ، لا تتمثل كهيكل مذهب مبني طبقاً لخطّة رؤى فيها مقدما ، بل كثيراً ما تتحدى كل محاولة للتنسيق المذهبي* . يجب إذاً الانتظار إلى أن تأتى الأجيال التالية ، حيث تؤدي الثقافة المشتركة للأفكار المستقاة من الانصار والأوائل ، إلى تكوين طائفة محددة ؛ عندئذ تتخذ تلك الأفكار شكلاً مجسماً ، عن طريق وسائل داخلية في الطائفة نفسها أو بفعل تأثيرات البيئة المحيطة ، وهذه الأفكار تتقدم بواسطة من يشعرون أنهم مختارون ليكونوا المفسرين لما أتى به النبي (١) .

بذلك يُسدّون ما يكون في التعاليم النبوية من ثغرات ، ويشرحونها في أغلب الحالات شرحاً غير واف ؛ أى أنهم يفسرونها مفترضين اشتغالها على ما لم يخطر على بال واضعها من أفكار ، ويقىمون إجابات عن أسئلة لم يفكر فيها المؤسس ، ويوفقون بين متناقضات لم يضطرب لها ، ويتصورون صيغاً شديدة جافة جامدة [، ويقىمون سُوراً من التفكير والبرهان يظنون أنه يحمى هذه الصيغ من الهجمات الداخلية والخارجية ، ثم يستخلصون من أقوال

* عقيدة المؤلف كغيره من المستشرقين أن ما يأتى به الرسول من عنده ، ومن ثم فكلامه عرضة للتناقض والاضطراب ، وأن ما جاء به لا يقوى أن يكون مذهباً قوياً منسجماً من أول الأمر ، شأن كل عمل يصدر عن البشر . والمؤمنون — ويؤازرهم كثير من المستشرقين المنصفين — يؤمنون بأن ما جاء به الرسول وحى من الله لا يعتريه خلف ولا بطلان ، والقرآن مشحون بثبوت هذه العقيدة . وفي نصوص الوحي ما يحتمل وجودها من المعاني ، وما هو مصروف عن ظاهره بما نصب من القرائن والملابسات ، وفيها نصوص مجملة تحتاج إلى الفحص عن المراد منها ، والتاس ما يوافق السياق ؛ وقد وكل هذا كله إلى العلماء والفقهاء في الدين والفاهمين عن الرسول عليه الصلاة والسلام ومن حذا حذوهم . وكان من آثار ذلك أن اتسعت مدارك الفقهاء وتربى المجتهدون والمستنبطون ، وكان العلماء مفزع الأمة في الاختلاف ، بما عرفوا من الشريعة وهدوا إليه من الدين .

النبي — متخذين إياها غالباً بالمعنى الحرفي — مجموعة قضايائهم في نظام لا يعوزه التنسيق . واستناداً إلى هذا الأصل ينشرونها على أنها التعاليم التي كان يقصدها النبي منذ بدء الأمر ، ويتناقشون فيها فيما بينهم ، وقيمون الحجج البارعة الدقيقة العالية ضد الذين يتخذون نفس هذه الوسائل للوصول إلى نتائج أخرى من أحاديث النبي الحية .

ومثل هذه الجهود تفترض أن هناك مجموعة للقوانين الشرعية ، كما تفترض تحديداً صريحاً للتبشيرات النبوية في نصوص مقدسة ، وتنضم إلى هذه النصوص تفسيرات عقيدية ، وهذه التفسيرات تبعد النصوص عن الروح النافذة في عنصرها الحقيقي . إنهم يدللون أكثر مما يشرحون ، وإنهم بمشابة الينبوع الذي لا ينضب والذي يسيل منه التفكير للذين يقيمون النظم والمذاهب .

ولقد دخل الإسلام في طور تطور كلامي من هذا النوع بعد ظهوره بزمان قليل . وفي نفس الوقت ، وفي نفس الحين الذي نشأت فيه الظواهر التي كانت موضوع القسم الثاني ، أصبحت عقائد الإسلام أيضاً موضوع تفكير . وبذلك نما ، بجانب النظر في العبادات ، علم كلام عقيدى في الإسلام .

ومن العسير أن نستخلص من القرآن نفسه مذهباً عقيدياً موحداً متجانساً وخالياً من التناقضات* . ولم يصلنا من المعارف الدينية ، إلا أكثر أهمية وخطراً ، إلا آثار عامة نجد فيها ، إذا بحثناها في تفاصيلها ، أحياناً تعاليم متناقضة . ورسالة النبي الدينية تنعكس في روحه بألوان مختلفة باختلاف الاستعدادات السائدة في نفسه . إذاً ، كان لزاماً على علم الكلام المنسّق أن يتولى منذ أول الأمر حل الصعوبات النظرية الناشئة عن مثل هذه التناقضات .

* ذكر أن من العسير أن نستخلص من القرآن مذهباً عقيدياً . العقيدة وتصحيحها من أهم ما عني به القرآن ، والآيات في التوحيد ووصف الله بما ينبغي له وتثنيها عما لا يليق مستفيضة في الكتاب العزيز لا تكاد تخلو منها سورة . والكاتب يعنى ما عني به المتأخرون من توافه المسائل الكلامية ؛ ككون الصفة عن الذات أو غير الذات ، وهذه المسائل لم يتعبد الله المسلمين بها ، وكانوا في غنى عنها وعن الخوض فيها بما عندهم من صحيح العقائد . وما دخل هذا على المسلمين إلا من اختلاطهم بأمم ذوى ثقافات مضطربة غير مستقرة على دعائم قوية من العقل والدين ، وكان قدماء العلماء ينهون عن هذه الأبحاث حفظاً على الحنفية السمحة التي لا تعقد فيها ولا اختلاف ، وحال مالك بن أنس وكراهته للسؤال عن كيفية الاستواء على العرش مما لا يجهله أحد . وقد جند المتأخرون البحث في هذه الأمور لدفع الضلالات الناجمة منها ، لا لتكميل البناء الكلامي .

ويبدو فضلاً عن ذلك أنه ، فيما يتعلق بمحمد نفسه ، تُشرع منذ القدم في البحث عن تناقض فيما بشر به . ولا غرو ! فقد كان وحى النبي ، حتى في حياته ، معرضاً لحكم النقاد الذين كانوا يحاولون البحث عما فيه من نقص ، وكان عدم الاستقرار والطابع المتناقض البادى في تعاليمه موضع ملاحظات ساخرة* . ولهذا فبالرغم من إصراره على القول بأن الله أوحى « قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عَوَاجٍ » (سورة الزمر : ٢٨ . ويراجع أيضاً سورة الكهف : ١ ، سورة فصلت : ٢) فقد اضطر إلى الاعتراف في الوحي المدنى بأن القرآن « مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا » (سورة آل عمران : ٧) .

ومثل هذا النقد للقرآن كان صواباً خلال الجيل الأول التالى لظهوره ، إلى درجة أن لم يُكتفَ بأن يهتم خصوم الإسلام بكشف مواطن الضعف فيه فقط ، بل ذهب الأمر إلى درجة أن البحث في التناقضات الظاهرة في القرآن أصبح موضع حديث بين المؤمنين أنفسهم . وسنرى فيما بعد ، في مثال بشأن تعليم أساسى في الدين وهو مسألة الجبر والاختيار ، كيف أن الأدلة للرأى وضده قد استقيمت من القرآن نفسه .

والحديث ، شأنه في ذلك شأن جميع نقط التاريخ الداخلى للإسلام ، يقدم لنا صورة الحركة الفكرية التى قامت في هذا الصدد في الطائفة [الأمة] الإسلامية** . نعم ، إن هذه الحركة ترجع إلى عهد النبي ، وإن الحديث يحاول التخفيف من حدتها ، ولكن الواقع أن هذه الحركة لم تقم بمعناها الحقيقى إلا في العصر الذى

* يقول إن الوحي كان معرضاً لحكم النقاد الذين كانوا يبحثون عما فيه من نقص ، وكانوا يستخرون منه . وهذا صحيح أن فريقاً من عمى البصائر كانوا في سخرية منه ، وقد عنى القرآن بالرد عليهم ، وأنهم كانوا كهذا الكاتب لا ينقدون بحجة وبرهان . وقد ذكر حديث الآيات المحسنة والآيات المتشابهة . وقد علمنا حكمة نزول التشابه في القرآن ، وهو تعليم الأمة الاجتهاد والنظر بالقدر الصالح في حدود الدين والعقل . والمسلمون لم يدعوا مجالا للبحث إلا سلكوه في حرية واطمئنان ، ولم يعترضهم يوماً ما يريهم في دينهم ، ولا ما يثنيهم عن يقينهم .

** يقول : إن الحديث يمثل الحركة الفكرية التى قامت في الإسلام . وهو يرمي إلى الوضع في الحديث ، والعلماء قد ميزوا الموضوع من غيره ، والموضوع منفى عن الحديث غير معترف به .

نبت فيه التفكير الإسلامى . ومن الحديث تفهم أن تلك المناقشات كانت تثير غضب النبى ، وأنه كان يقع فى ضيق عند ما كان المؤمنون يشيرون إلى تناقض عقيدى فى القرآن . ومن كلامه فى هذا الصدد : « أى قوم ! بهذا ضلت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم ، وضربهم الكتاب بعضه ببعض . إن هذا القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض ، ولكنه يصدق بعضه بعضاً ، فما عرفتم منه فاعملوا به ، وما تشابه عليكم فآمنوا به » (٢) .

فشعور المؤمن الساذج قد تحول إلى كلام من كلام النبى ، وتلك هى طريقة الحديث .

٢ — وفى الأيام التى تلت ، كان من نتائج الأحوال السياسية ، والفعل المحرك الشديد للاحتكاكات الخارجية ، أن أنصار الإسلام الأوائل اضطروا ، بحكم عدم ميلهم إلى التدقيقات العقيدية ، إلى أن يتخذوا منذ بادىء الأمر موقفاً فى المسائل التى لم يعطنا القرآن عنها جواباً محدداً مؤكداً .

والملاحظة التى سنذكرها بعد يمكن أن تؤكد لنا أن النظام السياسى الداخلى قد أثار خلافاً وجدلاً عقيدياً ، وكان الانقلاب الأموى أول الفرص التى سنحت فى الإسلام لإثارة مسائل كلامية إلى جانب الحالة السياسية والدستورية الجديدة ، وللحكم على الأنظمة الجديدة ، مع رعاية وجهة نظر المطالب الدينية . ويجب أن نعود هنا إلى موضوع خاص بتاريخ الإسلام القديم ، وهو ما ذكرناه بإيجاز فى الجزء السابق ، وهو تقدير الطابع الدينى للسيادة الأموية . إن من الممكن لنا أن نعتبر أن الفكرة ، التى كانت سائدة فيما مضى عن علاقة الأمويين بالدين الإسلامى ، فكرة ملفقة مختلفة . فطبقاً للتقاليد والروايات الإسلامية كان الأمويون وروح حكمهم فى تعارض شديدٌ محسوس مع مطالب الإسلام الدينية ، وكان خلفاء هذه الأسرة وحكامها وعمالها بصورون جميعاً كأنهم خلفاء ورثة لأعداء الإسلام وهو فى مهبه ، وكان المعتقد أن الروح القرشية القديمة وعداءها للإسلام — أو على الأقل عدم مبالاتها إياه — قد حادت وحييت فى صور جديدة عندهم .

* أسرف فى رى الأمويين ونبزم بمعاداتهم للدين . والأمويون كانت سياستهم سياسة دينية ، وإن كان فى بعضهم عوج فى سلوكه الشخصى . إذا صح ما روى عنهم ولم يكن من عمل أعدائهم

ومما لا ريب فيه أن بنى أمية لم يكونوا متدينين ولا متظاهرين بالتقوى . وكانت حياتهم فى بلاطهم وبين حاشيتهم لا تحقق من كل الوجوه ما كان ينتظره الأتقياء من رؤساء الدولة الإسلامية من كبت النفس والهوى والابتعاد عن متع هذه الحياة وزينتها ، هذه الخلال التى نشرت تفاصيلها فى الحديث باعتبارها من القوانين والأصول الصادرة عن النبى . ولقد وصلنا بعض البيانات الدقيقة فى شأن الميول التقية لبعض هؤلاء الخلفاء^(٣) ؛ لكنها لم تكن لترضى الزهاد الورعين من الذين كانوا يتخذون حكومة المدينة ، فى عهد أبى بكر وعمر ، مثلاً أعلى للحكم .

ومع ذلك لا يمكننا أن ننكر أنهم باعتبارهم خلفاء أو أئمة ، كانوا يدركون مركزهم على رأس دولة مؤسسة على ثورة دينية ، كما أنهم كانوا يدركون أنهم من أنصار الإسلام الخالصاء^(٤) . وبديهي أن هناك فرقاً كبيراً بين الطريقة التى كانوا يفهمونها عن حكومة الأمة الإسلامية وما كان ينتظره منهم الزهاد الورعون ؛ لذلك كان هؤلاء يلاحقونهم بغضبهم ، برغم عدم مقدرتهم على عمل أى شئ . وبطبيعة الحال نرى أن أناساً من أمثال أصحاب هذه العقلية هم الذين ندين لهم بالقسم الأكبر مما وصل إلينا من تاريخ الأمويين . فمن وجهة نظر قراء القرآن ، أو فى رأيهم ، كان الأمويون لا يفهمون حق الفهم واجبه نحو الإسلام . ومما لا شك فيه أن الأمويين كانوا مدركين الطرق الجديدة التى جرّوا فيها الإسلام ، وأن أحد عمالهم الأقوياء ، وهو الحجاج بن يوسف السبيء السيرة ، عبر عن رغبتهم عند ما ألقى بجوار سرير ابن عمر ملاحظة كلها سخرية عن النظام القديم للحكم^(٥) .

ولا ريب فى أن ظهور الأمويين كان فاتحة نظام حكم جديد . ذلك بأنهم نظروا بحسن نية إلى الإسلام « من وجهة السياسة التى جمعت شتات العرب وسارت بهم فى طريق سيادة العالم »^(٦) . والرضا أو السرور الذى وجدوه فى الإسلام كان من أسسه الهامة أنهم أدركوا بالإسلام شرفاً ، وغلبوا الأمم

ومنافسيهم فى الحكم . وقد كانت لهم يد على الأسلام فى توسيع رقعة الأسلام ، وفى صبغ كثير من وجوه العمل فى الدولة بالصبغة الإسلامية كسك النقود وحساب الخراج ، والمؤلف مع ذلك يعترف بهذا للأمويين .

وحوِّوا مراتبهم وموارِيثهم^(٧). وقد كانت المحافظة على قوة الإسلام ومضاعفتها في الداخل والخارج هو ما اعتبره الأمويون أهم واجبات الخلفاء ، وكان في ظنهم أنهم بذلك يخدمون قضية الدين . لذلك كان كل من حاول الوقوف في طريقهم يعامل معاملة الثائر على الإسلام ، كما كان يفعل الملك الإسرائيلي آخاب حينما قال عن النبي الغيور « أو خير إسرائيل » ، أي مثير شعب إسرائيل (سفر الملوك الأول إصحاح ١٨ عدد ١٧) * .

وكان الأمويون إذا ما حاربوا العصاة المتمردين والثائرين ، الذين كانوا يشورون لأسباب دينية في رأيهم ، كانوا يعتقدون يقيناً أنهم من أعداء الإسلام ، وأنه من الواجب أو من صالح عظمة الإسلام وبقائه أن يؤدبهم بالسيف^(٨) . وإذا ما ساروا ضد الأمكنة المقدسة ، وإذا ما اتجهوا ضد الكعبة (وهو الأمر الذي اتهمهم به أعداؤهم المتدينون وظلوا يعتبرونه انتهاكاً لحرمتها لأجيال طويلة) ، فإنهم كانوا يعتقدون في قرارة أنفسهم أن عقاب أعداء الإسلام لصالح الإسلام يجب ألا يُتردّد فيه طالما كانت مصالح الدولة تقضى بذلك ، وأن هذا العقاب يجب أن يحلّ كلما قامت ثورة وهدّدت وحدة الإسلام وقوته الداخلية^(٩) . أما أعداء الإسلام في نظرهم فهم جميع الذين يحاولون ، لأي حجة كانت ، تهديد وحدة الدولة التي قوّوها بإدراكهم السياسي .

وبالرغم من جميع مظاهر الاحترام التي يظهرونها نحو آل النبي ، وهي المظاهر التي جمع أخيراً حججها « لامانس » في كتابه عن « معاوية »^(١٠) ، فإنهم حاربوا المطالبين بالعرش من العلويين الذين كانوا يهددون دولتهم ؛ وهم لا ينحرفون عن الطريق الذي ساروا فيه يوم كربلاء ، وهو اليوم ذو التاريخ الدامي ، الذي يذكره حتى الآن مؤرخو الاستشهاد الشيعي الذين يلعنون الأمويين .

لقد كان في رأيهم [الأمويين] أنه لا يجوز الفصل بين صالح الإسلام وصالح الدولة ، كما كان الحصول على السلطان في نظرهم نجاحاً دينياً ، ومن ثم كانت أنصارهم المخلصون لهم يدركون أنهم في أعمالهم مخلصون للإسلام . أما شعراؤهم فكانوا يذكرونهم في مدائحهم بأنهم حماة الإسلام ، بل إن بعض أنصارهم

* نص التوراة هكذا : « فلما رأى آخاب إيليا النبيوز قال له آخاب أنت إيليا مقاق بني إسرائيل » .

وأولياهم كانوا يرون في أشخاصهم نفس القداسة الدينية التي كان أبطال أنصار حقوق آل النبي يعزونها إلى العلويين المطالبين بالخلافة والمقدسين لأصلهم النبوي [الكريم] (١١).

أما الاتقياء من المسلمين فإنهم لم يرق لهم ما أحدثته الأمويون من تغيير. ذلك لأنهم كانوا يحامون بمملكة ليست في هذا العالم*، وكانوا يعارضون الأسرة الأموية متذرعين بمختلف التعللات والأسباب؛ كما كانوا يقاومون الروح التي تسيّرهما في حكمها. وفي رأى الغالبية من هؤلاء الاتقياء المتذمرين كانت السيادة، التي أقامتها تلك الأسرة على أساس من النظام الوراثة المعيب، قد وُلدت في الإثم. بل كان نظام الحكم الجديد غير شرعي ولا يتفق والدين في نظر هؤلاء الحالمين؛ إذ أنه لم يكن ليحقق مثلهم الأعلى الذي يقوم على دعامة من الحكم الإلهي، كما كان يعدّ عقبة في سبيل تأسيس مملكة مرّضية عند الله، وهي المملكة التي كانوا يتمنونها.

ولا عجب؛ فقد كان نظام هذا الحكم الأموي قد تجاهل منذ بدء الأمر حقوق آل البيت النبوي، ثم ثبت في نشاطه السياسي دون رعاية لما هو مقدس في الإسلام. ولنضيف إلى هذا أنه كان مما يلاحظون على رجال هذا النظام وممثليه أنهم كانوا لا يبالون كثيراً باحترام قواعد الإسلام وأصوله في سلوكهم الشخصي، وهي القواعد التي كان يحلم بها المتدينون، وفي هذا نسب إلى الحسين حفيد النبي وأول العلويين المطالبين بالخلافة، أنه قال في الأمويين: «ألا وإني هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطّلوا الحدود، واستأثروا بالقيء» (١٢)، وأحلوا حرام الله وحرّموا حلاله» (١٣). ويتركون السنة المقدسة، ويتخذون قرارات تعسفية متعارضة والفكرة الدينية (١٤).

وكان من واجب الحزب الديني المتمسك برأيه أن يحارب إلى النهاية أمثال هؤلاء الناس، أو على الأقل أن يتخذ بأرائهم موقفاً سلبياً، وأن يمتنع عن

* يقول إن الاتقياء من المسلمين كانوا يحامون بمملكة ليست في هذا العالم: والاتقياء من المسلمين يرومون أن تسير الدولة في حدود ما سن الله ولا تتعدى حدوده، وقد كانت هذه الدولة في عهد الخلفاء الراشدين على خير ما يكون، وليست دولة الاسلام بالمعنى الصحيح خيالية بحتة كما يريد أن يصورها الكاتب فيلجئها بجمهورية افلاطون.

أى مظهر من مظاهر الاعتراف بسيادتهم وسلطانهم . على أن هذا من السهل القول به نظرياً ، ولكن من العسير تحقيقه عملياً .

ذلك لأن خير الدولة وصالح الأمة كلها كان من الحق أن يوضع فوق كل اعتبار آخر ؛ فكان يتعين تحمل الحكومة القائمة بحكم الضرورة ، وتجنب الاحتكاك أو الاصطدام بها . على أنه قد تبين أن الاحتكام إلى الله ، أو ترك الأمر لله ، الذى كان يتمثل فى اللعنات التى كان يصحبها الاتقياء المتذمرون على الأمويين (١٥) ، كان من الأسلحة التى لا تجدى فتيلاً . على أنه مهما يكن ، فقد كانوا يرون أن ما أذن به الله أن يكون لا يمكن أن يعترض عليه الإنسان* ، وإذا فلا يسع المرء إلا أن يضع رجاءه فى الله الذى سيحكم يوماً ما العالم الملىء بالظلم والآثام . وتلك هى الآمال الصامته التى خرجت منها فكرة المهدي ، التى وفقت بين الواقع والمثل الأعلى ، وبدأ على أثرها الاعتقاد الراسخ فى ظهور حاكم إلهى يوجهه الله توجيهاً حسناً** . وهذا ما سنتحدث عنه فيما بعد ، (القسم الخامس نبذة ١٢) .

ومن المظاهر الخارجية لقوة الإسلام المسيطرة ، وظيفة الإمام التى كان

* يقول إن مما بعث المؤمنين على الرضا بحكم الأمويين على جورهم اعتقادهم أن ما أذن الله به أن يكون ، لا يمكن أن يعترض عليه الإنسان ؛ وأن الذى بعث المسلمين على الرضا بجور الحكام هو الخوف من شق العصا وتفريق الجماعة . وأما ما يريد الكاتب أن يلمز به الاسلام فقد كثر من هؤلاء الباحثين ، والاسلام مما يرمونه براء ، فان من أهم ما يدعو إليه الدين إنكار المنكر والأمر بالمعروف حتى يتربى فى الاسلام رأى عام مهتد بعيد عن الضلالة ، ويقول الله تعالى فى شأن الأمة الاسلامية منبهاً لها إلى أهم خصائصها : « كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » ، وقد نعى على قوم إهمالهم لهذا الأمر فقال : « لمن الذين كفروا من بنى إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه » والكاتب يشير إلى قول المسلمين : ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، وما تقرر فى علم الكلام أنه لا يقع إلا ما أراد الله . ولكن الإرادة غير الاذن والرضا ؛ فالله لا يرضى لعباده الكفر والمعاصي ، ولكنه يريد على ما هو الحق ، على أن هذه المسألة طويلة الذيل فى علم الكلام .

** فكرة المهدي نشأت فى ظروف غير ما ذكر المؤلف ، فقد كانت فى مبدئها دعوة إلى عهد بن الحنفية ، رغبة من الشيعة فى إسناد الأمر إلى بيت على رضى الله عنه ؛ والكلام فى هذا المقام عن الدعوة إلى شخص معين والنداء به مهدياً ؛ أما فكرة المهدي فى آخر الزمان فتراجع إلى أحاديث فى الصحاح ، ويرى بعض الباحثين فى الحديث تواترها تواتراً معنوياً . راجع ابن خلدون فى المقدمة ، وابن سعد فى الطبقات فى ترجمة عهد بن الحنفية .

لصاحبها حق رياسة الصلوات ، وهى وظيفة قائمة على الطابع الإلهى للامير الذى كان له أو لمن يقوم مقامه أن يؤم المؤمنين . وكان مما اضطر المؤمنون الورعون أن يقبلوه فى ألم ، إمامة الصلوات من جانب أولئك الناس الذين كانوا فى رأيهم ملحدين ، أو على الأقل غير متقين ، وأن يروهم أهلاً للإمامة وهم سكارى* . لكن ما روى ، من أنه يجوز لصالح سلامة الدولة « أداء الصلاة خلف البر والفاجر » ، هو الذى برّر تسامح هؤلاء الورعين .

على أنهم جميعاً لم يقفوا هذا الموقف السلبي . إذ كان يتعين تسوية الأمر من حيث المبدأ ؛ فتجارب الحياة اليومية ، وشعور الحزب الدينى المستمسك بحقوقه ، قد جعلاً لازماً البحث فى هذه المشكلة : هل يجوز ، بوجه عام ، اعتبار مخالف الشريعة كفاراً حتماً ، وأن يعتبر المسلمون أنفسهم كأنهم مخضعون للقوة ؟ لكن الحق أن أولئك الناس كانوا مسلمين يؤمنون بلسانهم وقلوبهم بالله وأنبيائه ورسله ؛ نعم إنهم كانوا يجترحون مخالفات للشريعة تسمى عصياناً وثورة على الدين ، لكنهم برغم هذا مؤمنون .

وهذه المشكلة نرى فريقاً كبيراً من المسلمين الورعين اكتفى بالاستسلام السلبي وحلّها حلاً أكثر ملاءمة لضرورات الواقع . وهذا الفريق كان يسند النظرية الآتية : كل شئ متوقف على الإيمان ؛ فإذا كان الإيمان قائماً لم يضر العمل ، وإذا كان المرء غير مؤمن لم ينفعه العمل . ولهذا يمكن أن نعتبر الأمويين مسلمين حقيقيين ، وأنهم من أهل القبلة ، وتكون شكوك الورعين لا تستند إذاً إلى أساس متين .

والفرقة التى كانت تستند على هذا المذهب المتسامح ، كانت تسمى المرجئة^(١٦) . ومعنى هذا الدين لا يحكمون على مصير الناس فى المستقبل فى الدار الآخرة ، بل يتزكون الأمر لله يصدر عليهم حكمه ويقرر ما يراه فى شأنهم^(١٧) . وفى علاقاتهم ورسالتهم بهم ، فى هذا العالم الأرضى ، يكفى أن يعتبروهم من طائفة المؤمنين^(١٨) . وعقلية هؤلاء الناس يمكن أن ترتبط برأى معتدل ظهر فى عصر أقدم ،

* يقول إن المؤمنين كانوا يرون الأئمة من الأمويين أهلاً للإمامة فى الصلاة وغيرها ، وهم (أى الأئمة سكارى) . ولا يرى هنا مؤمن قط . نعم فى بعض القصص أن الوليد بن عقبة صلى وهو سكران ، ولكنه لقي من النكير الفىء الكبير وعزله الخليفة ، وفى أقاصيص الوليد بن يزيد نحو هذا ، وكان ذلك أيضاً موضعاً للانكار ، على أن الظن فى أقاصيص الوليد أنها وضعت عليه .

وهو عصر الحروب الداخلية ؛ نريد عقلية أولئك الذين لم يشتركوا في النقاش العنيف الذي قام فيما مضى حول مسألة وجوب اعتبار على أو عثمان مؤمناً أو آثماً ، وفي هذه الحالة يكون غير جدير بالخلافة . إنهم لم يشتركوا في هذا الخلاف ، وتركوا إلى الله أمر الحكم فيه (١٩) .

وبديهي أن هذه الأفكار المعتدلة لم تكن لتتفق وعاطفة أولئك الورعين الذين كانوا لا يرون في سياسة وصول الأمويين للحكم ، وفي رجالاتهم وعمالهم ، إلا عدم تقوى ، بل كفرًا . وكان إدراك المرجئة المتساهل أو المتسامح يتعارض تعارضاً مباشراً مع إدراك أولئك الذين يؤيدون مطالب العلويين ، الذين كان أنصارهم يحلمون في دولة ذات حكم إلهي مؤسسة على الشريعة الإلهية ومحكومة بأمر النبي . إذاً ، فقد كان هنالك تناقض تام بين المرجئة وغيرهم من شيعة العلويين (٢٠) .

وهذا التناقض يبدو لنا أشد حدة بظهور حركة ثورية أخرى . ذلك بأن النجاح المطرد الذي ناله الأمويون ، والخلاف أو المعارضة التي تزداد عنفاً بين الطوائف الأخرى المعارضة ، كان — حقاً — فرصة للمرجئة لاثبات مبادئهم ، والتقدم خطوة إلى الأمام في التعبير عن تلك المبادئ ، والامتناع عن النظر إلى الحكومة كحكومة خارجة ضالة . وكان مما حملهم على هذا ، أكثر من أى عامل آخر ، أن الخوارج وهم أعداء السياسيين للنظام القائم — وسنتكلم عنهم فيما بعد (قسم ٥ نبذة ٢) — كانوا يحدثون اضطرابات في الدولة ؛ إذ كانوا يعلنون أن الإيمان بوجه عام لا يكفي ، وأن مرتكب الكبيرة لا يعد من المؤمنين . فما يكون إذاً مصير الأمويين البؤساء ، الذين كانوا في رأيهم أشد الخارقين للشريعة (٢١) ؟

وأصل هذا الخلاف ، الذي يرجع عهده إلى بدء الاسلام ، وإن كنا لا نستطيع تحديد تاريخه على وجه التحقيق ، أنهم كانوا يبحثون في خصوصيات الحالة السياسية ، وفي العلاقة القائمة بين تلك الحالة ومختلف طبقات الشعب الإسلامى . ولم تكن الحاجة العقيدية هي التي دفعت إلى المناقشة في الدور الذي يجب أن ينسب إلى العمل في تحديد المسلم (٢٢) .

ثم جاء عصر قلت فيه أهمية حل هذه المسألة للدولة ، وعندئذ أصبحت موضوع مناقشات ذات أهمية علمية نظرية (أكاديمية) ، مع شيء من الارتباط

بنقط دقيقة تختص بالعقيدة . ومما أورده المعارضون هنا أنه إذا كانت الأعمال ليست عنصراً ضرورياً في تعريف الإيمان الحرفي ، فإن أى مرجىء ذكى يستطيع أن يستنتج أنه لا يمكن وصف من يسجد أمام الشمس بالكفر ؛ لأن هذا العمل ومثله علامة على الكفر ، وليس كفراً بذاته (٢٣) .

وهناك بصفة خاصة مسألة عقيدية عامة لم يكف المسلمون عن بحثها والتدقيق فيها ، وهى أيضاً ناشئة عن أفكار المراجعة ، وهذه المسألة هى : هل يمكن أن نرى فى الإيمان الصحيح درجات مختلفة ؟ إنه لا يمكن بالطبيعة أن يسلم بهذا أولئك الذين لا يعتبرون العمل عنصراً مكوناً لصفة المسلم ؛ لأن الأمر ليس أمراً كم ، ولا يمكن قياس مدى الإيمان بالذراع أو وزنه بالدرهم . وعلى النقيض من ذلك نرى الذين يرون العمل عنصراً ضرورياً للمسلم الكامل إلى جانب العقيدة يسامون بإمكان حساب الإيمان وبيان الدرجات له . فضلاً عن أن القرآن نفسه يتكلم عن « زيادة الإيمان » (سورة آل عمران : ١٦٧ ، سورة الأنفال : ٢ ، سورة التوبة : ١٢٤ الخ) ، كما يتكلم أيضاً عن « الهداية » (سورة محمد : ١٧) . فالزيادة أو النقص فى العمل يحدد زيادة أو نقصاً فى مدى الإيمان . لكن علم الكلام الحرفى فى الإسلام لم يبد رأياً إجماعياً فى هذه المسألة من الوجهة النظرية . فإلى جانب المتكلمين الذين لا يقبلون الكلام فى زيادة الإيمان أو نقصه ، نجد آخرين يتمسكون بهذه الصيغة : « الإيمان عقيدة وعمل ، فهو إذاً يزيد وينقص » (٢٤) . والمسألة تتبع الوجهة التى يضع الإنسان فيها نفسه داخل المذهب الحرفى .

وهكذا ، إلى هذه الدقة ، أدت مناقشة مسألة وُلدت فى بادئ الأمر فى الميدان السياسى (٢٥) .

٣ — لكن البذرة الأولى الخطيرة حقاً ، ظهرت فى نفس الوقت تقريباً حول مسألة أخرى . إنهم لا يتجادلون حول ما إذا كان هذا أو ذاك من الناس يمكن أن يعتبر مؤمناً بوجه عام ، بل يتخذون موقفاً واضحاً جلياً ، مع فكرة عميقة عن الإيمان ، فيما يتعلق بالإيمان الشعبى التقليدى الساذج الخالى من كل تفكير .

فأول رجة فى الإيمان الساذج فى الإسلام لم تدخل فى نفس الوقت الذى دخل فيه النظر العلمى ، ولم تكن نتيجة له ، أى أنها ليست نتيجة للمذهب

العقل الذي تُرلد في الاسلام . بل يمكن التسليم بأنها نشأت من جراء التعمق في التصور الديني ؛ أي نشأت عن التقوى ، لا عن حرية الفكر .

إن فكرة الخضوع المطلق لله كانت قد أنتجت أفهاماً غليظة عن الألوهية ؛ فالله حاكم غير محدود الإرادة « لا يُسأل عما يفعل » (سورة الأنبياء : ٢٣) ؛ والناس جميعاً لا إرادة لهم بين يديه ؛ ويجب أن نكون على يقين من أن إرادته لا يمكن أن تقاس بالإرادة الإنسانية المحدودة بمحدود متنوعة ؛ والقدرة الإنسانية تصبح لا شيء أمام الإرادة الإلهية المطلقة وقدرته التي لا عنان لها ، حتى إن هذه تتسع إلى درجة تحديد إرادة الإنسان . فالإنسان لا يستطيع أن يريد شيئاً إلا في الاتجاه الذي يعينه الله لإرادته ، حتى في سلوكه الأخلاقي ، فأرادته في هذه الناحية محددة بالقدر الأزلي .

ولكن كان يجب على المؤمن [وهذا هو الواقع] أن يتأكد من أن الله لا يظلم الناس شيئاً ، وأن يستبعد هذه الفكرة عن سلطانه ، إذ أن مثل هذه الفكرة تجرده حتى من الصورة التي يجب أن يكون عاياً الملك من بني الإنسان ، أي يجب استبعاد أن يكون الله طاغياً أو ظالماً . وفيما يختص بالثواب والعقاب نرى القرآن يكرر ، وفي تحديد ، أن الله لا يظلم أحداً مثقال ذرة ، أو أن الناس لا يظلمون نقيراً ، وأن الله هو كما يقول عن نفسه : « ولا نُكْسِفُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ » (سورة المؤمنون : ٦٢) ، « وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ » (سورة الجاثية : ٢٢) .

لكن النفس الورعة التقية لها أن تتساءل : هل يمكن أن يتصور المرء ظملاً أفدح من الجزاء على أعمال تتم بإرادة محددة ليست تحت القدرة الإنسانية ! وهل يصح أن يحرم الله الناس من كل حرية واستقلال في أعمالهم ، وأن يحدد سلوكهم حتى في أدنى التفاصيل ! وأن يحرم الخاطئ أو الآثم من إمكان فعل الخير ، وأنه كما يقول : « خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً » (سورة البقرة : ٧) ، وأنه مع هذا كله يعاقبهم إذا ما عصوا ويقذف بهم إلى العذاب الخالد !

* عرض لمسألة الخير والاختيار : وهي مسألة كان المسلمون الأول في غنى عنها ، وكانوا على الجادة التي لا عوج فيها ولا انحراف ، وكانوا لا يعنون بهذا التدقيق ، ويقبلون الدين الصافي

هكذا كان كثير من أتقياء المسلمين المخلصين لله يرون واجباً أن يتصوروا الله إلهاً مستبداً ، وذلك مبالغة منهم في الشعور بالخضوع له الذي يرون الكتاب يؤيده في أكثر من موضع تأييداً قوياً ؛ من الحق أن القرآن يشمل كثيراً مما يقرب لنا قساوة قلب فرعون ، كما يشمل طائفة من الأحكام العامة التي تؤدي — بتعابير مختلفة — إلى فكرة مؤداها أن الله إذا أراد هداية أحد وسّع صدره للإسلام ، وأنه من يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً كأنما يريد أن يصعد في السماء (سورة الأنعام : ١٢٥) ، [كما نجد في موضع آخر] « وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله [وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ] » (سورة يونس : ١٠٠) .

وليس في الإسلام على ما نرجح مسألة مذهبية يمكن أن نستخلص بشأنها من القرآن تعاليم متناقضة كتلك التي نبهنا عليها الآن .

فالعبارات الجبرية العديدة يمكن أن تعارض بعبارات للنبي تدل على أن الله ليس هو الذي يضل النفوس ، بل هو الشيطان الرجيم العدو الغرور (سورة الحج : ٤ ، سورة فاطر : ٥ ، سورة فصلت : ٣٦ ، سورة الزخرف : ٣٧ ، سورة المجادلة : ١٩) منذ عهد آدم (سورة البقرة : ٣٦ ، سورة ص : ٨٢ وما يليها) .

ويقبلون على شأنهم في معاشهم ومعادهم ؛ وبذلك اتسع سلطانهم ، وعزت كلمتهم . فلما فكروا في هذه الأمور عرضت لهم مشاكلها فكانت سبب الخلاف بينهم ، وقد حلها المؤمنون بما هو هدى وحق ، ووفقوا بين النصوص وفهموا الفهم الصحيح ، فالثواب والعقاب منوطان بإرادة الإنسان واختياره ، واختيار الإنسان من البديهيّات التي لا ينكرها عاقل . وقد منح الله الإنسان وسائل الفعل وآلاته ، وركب فيه العقل الذي يدبر ويختار مصيره ، وطالبه بإثارة الخير والرغبة عن الشر . والإنسان لا يحس بقاسر ولا مكره له في هذه الحياة . وقد جاء مع هذا في الدين — وثبت عقلاً — أن أعمال الناس معلومة لله في الأزل ، وأن إرادة الله تعلقت بما يوجد من هذه الأعمال ، وأن الله يوجد على أيدي العباد ، وذلك هو القضاء والقدر . ولكن الله أراد للناس أعمالهم على حسب استعدادهم وإرادتهم التي لا يشعرون بأي دافع يدفعهم إليها ، والقدر محجب عن الإنسان ، ولو أن أحداً علم ما قضى الله به عليه ثم فعله أمثالا لكان له الحجة على الله . وبذلك تفهم نحو قوله تعالى في الكفار : ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وأبصارهم غشاوة ، فأنما هو أن هؤلاء آثروا الكفر اختياراً منهم فأراد الله لهم ما اختاروا ، والكلام في مثل هذا على التمثيل . وليس بصحيح أن إرادة العبد تحدد بإرادة الله ، فكثيراً ما يريد العبد الشيء ولا يقع ، وذلك دليل على أن الله لم يردده . وليعلم في هذا المقام أن إرادة الله ليست من صفات التأثير حتى تدفع العبد إلى إرادة الأشياء ؛ وكان حرياً بالباحث أن يراجع جيداً أقوال علماء الكلام في هذا المبحث .

أما الذين كانوا يريدون أن يسندوا نظرية أو مذهب حرية الإنسان التامة البعيدة حتى تأثير الشيطان الرجيم ، فكانوا كذلك يستطيعون أن يجدوا عدداً كبيراً من الآيات الواضحة التي يمكن أن يؤخذ منها دليل لرأيهم المعارض للجبر . فالحسنات والسيئات التي يأتى بها الإنسان قد سميت « بالكسب » ، فهي لهذا أعمال تمت بحرية كاملة (مثال ذلك سورة آل عمران : ٢٥ وغيرها) « كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ » (سورة المطففين : ١٤) . وحتى عند الكلام عن ختم القلوب لا يوجد ما يحول دون القول بأن هؤلاء الذين ختم الله على قلوبهم « أَتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ » (سورة محمد : ١٤ ، ١٦) « وَلَا تَتَّبِعِ أَهْوَاءَ قُلُوبِ الْإِنْسَانِ » (سورة ص : ٢٦) إن الله ليس هو الذى يُقَسِّ قلوب الآمنين ، ولكن صارت بما أتت من سوء الأعمال قاسية « فِيهِ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً » (البقرة ٧٤) . والشيطان نفسه يُبعد عن نفسه تهمة الإضلال ، لأن الإنسان من نفسه فى ضلال مبين (سورة ق : ٢٧)

وفى أنباء الأمم الماضية التى قصها القرآن ما يؤكد فكرة الحرية هذه . مثلاً ، نجد الله يقول : « وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذْتَهُمْ صَاعِقَةً الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ وَنَجَّيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ » (سورة فصلت : ١٧ و ١٨) . وإذا ، فالله قد هدى قوم صالح لكنهم لم يتبعوه ، وفعلوا الشر بمحض إرادتهم وانحرفوا عن سبيل الله ، فكان هذا كسباً لهم عن حرية واختيار . فالله يهدى الناس سواء السبيل ؛ لكن الناس بإرادتهم وحدها منهم من يسير خاضعاً فى هذا الطريق ، ومنهم من يتنكبه بعناد (سورة الإنسان : ٣) . وفى هذا جاء القرآن : « قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ » (سورة الإسراء : ٨٤) ، « وَقُلْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفَرْ » (سورة الكهف ٢٩) « إِنْ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا » (سورة الإنسان : ٢٩) . والحق أن الله لا يسد الطريق على العصاة ؛ بل إنه ليعطيهم القوة والقدرة على فعل الشر ، كما يعطى الصالحين القدرة على فعل الخير : « فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ » « فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ » (سورة الليل : ٧ ، ١٠)

وأريد أن أهتبل هذه الفرصة السانحة لى هنا لا بداء ملاحظة لها خطورتها

فيما يتعلق بفهم مسألة حرية الاختيار في القرآن . فهناك جزء كبير من أقوال محمد يزعمون عادة أنهم يأخذون منها أن الله هو الذي يقدر على المرء أن يكون مذنبا ضالاً ، ولكنها تبدو على شكل مختلف تماماً إذا تعمقنا في فهم المعنى الذي يُراد أو يؤدي عادة بكلمة : « أضل » .

إذا كان في القرآن آيات عديدة [تعرضت للضلال وأضل وما يتصل بذلك] ، ومنها : « فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ » فهذه الأحكام لا تعني أن الله يضع أهل الضلال في طريق السوء والشر مباشرة ؛ لأن معنى كلمة « أضل » لا يمكن أن يكون « جعل الإنسان يضل ، بل تركه يضل » ، أي أي عدم الاكتراث به والاهتمام بأمره ، كما قال : « وَنَذَرْنَاهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ » (سورة الأنعام : ١١٠) . ويمكننا أن نتصور حالة سائح وحيد في الصحراء ، وهي الفكرة التي نشأت عنها طريقة تعبير القرآن عن الهدى والضلال ؛ فالسائح يضل في فراغ لا حدود له ولا آخر يعرفه ، وهو ينشد الطريق السوي للوصول إلى مقصده ، وكذلك الإنسان في رحلة الحياة . أما الذي يكون حرياً برحمة الله ، بفضل إيمانه وعمله ، فإن الله يكافئه بالهداية . وبالعكس ، هو يحرم الشخص الآثم السيئ العمل من رحمته ، ولا يمد له اليد التي تقوده ، وإن كان على كل حال لم يضعه في الطريق السيئ بمعنى الكلمة الصحيح

ومثل هذا كان استعمال صورة العمى والتخبط في الكلام عن الآثمين ؛ فهم لا يرون ، وعليهم أيضاً أن يسيروا ولا مقصد لهم ولا هدى يهتدون به ؛ وبما أنهم لا مرشد لهم ، فهم يسرعون حتماً إلى الضلال : « قَدْ جَاءَكُمْ بُصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا » (سورة الأنعام : ١٠٤) . على أن الضال لماذا لم يفد من النور الذي قُدِّم له ؟ « إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنْ اهْتَدَى فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا » (سورة الزمر : ٤١) .

فترك الإنسان لنفسه ومنع الرحمة الإلهية منه ، هي الفكرة السائدة في القرآن بشأن الذين يصيرون غير جديرين برحمته بسبب ما كان لهم من سلوك وعمل . وإذا قال الله إنه نسي الكفرة لأنهم نسوه (سورة الاعراف : ٥١ ، سورة التوبة : ٦٧ ، سورة الجاثية : ٣٤) ، فإنه يكون قد جاء بالنتيجة لهذه الفكرة [التي تعتبر مقدمة وسببها لها] . إن الله ينسى الآثمين ، أي إنه لا يفكر

في أمرهم وأمر نجاتهم وهدايتهم ؛ لأن الهداية هي المكافأة التي يتفضل بها على الصالحين ، « وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ » (سورة التوبة : ١٠٩) ، أى يتركهم يضلون دون مقصد أو إرشاد . فالكفر إذاً ، ليس عاقبة الضلال ونتيجته ، بل هو سببه * (سورة محمد : ٨ . وانظر بصفة خاصة سورة الصف : ٥) .

نعم ! جاء في القرآن : « وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ سَبِيلٍ » (سورة الشورى : ٤٦) ، « وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ » (سورة غافر : ٣٣) ، وهؤلاء هم الخاسرون (سورة الاعراف : ١٧٨) . ولكن العقاب في كل ما تقدم هو الحرمان من فضل الهداية ، لا التوجيه في اتجاه سيء يكون سبباً للكفر ، وهذا ما أدركه وشعر به المسلمون القدماء الذين كانوا أقرب للأفهام الأولى .

لقد جاء في الحديث أن : من ترك تهاوناً ثلاثة اجتماعات من أيام الجمعة ختم الله على قلبه (٢٦) ، ومعنى « ختم قلبه » إيجاده في حالة تجعله يسقط من جراء إهماله واجباته الدينية . وهناك دعاء قديم مأثور ، علّمه النبي إلى الحصريين ، وهو حديث عهد بالإسلام ، جاء فيه : « اللهم علّمني هدايتي واحفظني من شر نفسي » (٢٧) ؛ أى لا تتركني لنفسي ، ومُدّ لي يداً لهدايتي . أى ليس الأمر هداية ضال ، بل الأمر على النقيض من ذلك ؛ فإن الشعور بأن تركه الله لنفسه هو أشد عقاب إلهي ، قد اتخذ صيغة إسلامية قديمة يقسم بها ، فقد جاء : « إنه برئء من حول الله وقوته ، ودخل في حول نفسه وقوته ، إن كان كذا وكذا » (٢٨) ؛ أى : أن ينفض يده مني ، فأضطر للبحث عن طريق للخروج من الضيق دون هدايته ومساعدته ، [وهيئات] ! هذا هو المعنى الذي يجب أن يفهم من عبارة أن الله يترك الأئمة يضلون ، لكنه لا يضلهم (٢٩) .

لقد أمكن لنا أن نثبت أن القرآن يمكن أن يتخذ سنداً لأشد وجهات النظر

* يذكر أن الكفر ليس عاقبة الضلال ونتيجته ، بل هو سببه ، ويجعل ذلك مأخوذاً من آيات القرآن . والاضلال ضد الاهتداء ، والاضلال ضد الهداية ، والمقول أن من هداه الله اهتدى . وآمن ، ومن أضله ضل وكفر ، فالضلال سبب الكفر . والمثل الذي ساقه ، وهو تشبيه المكافء بالسالك في الصحراء مثل صحيح ، فن سار على الجادة نجاً ، ومن ضل في بنيات الطريق هلك ، وهو يقضى بأن الضلال سبب لسلوك الوعر والوقوع في المسكروه ، ويقابله هنا الكفر والآثام .

تعارضاً في مسألة من أهم المسائل الأساسية في الأخلاق الدينية . وكان من حسن الحظ أن الأستاذ « هوبرت جريمه Hubert Grimme » ، الذي تعمق كثيراً — في جد — في تحليل علم الكلام القرآني ، قد وجد إيضاحاً منيراً يمكن أن يخرجنا من هذه الحيرة والتيه . لقد رأى أن المذاهب المتعارضة والمتضادة التي عرضها نجد في مسألة حرية الإرادة والقدر ، ترجع إلى أزمان مختلفة من نشاطه النبوي ، وتتفق والتأثيرات التي أوحتها إليه الظروف والأحوال المختلفة في كل فترة من الفترات . ففي الأزمان الأولى للعصر المكي كان يقبل تماماً حرية الاختيار والمسؤولية ، ولكن في المدينة أخذ يتوغل شيئاً فشيئاً في مذهب الجبر* ، والتعاليم الأكثر جبرية ترجع إلى الفترة الأخيرة^(٣٠) . وقد يكون هذا على كل حال ، إذا فرضنا أن « la chronologie » قام بطريقة مؤكدة وكاملة ، دليلاً هادياً للقادرين على الملاحظة التاريخية . غير أن هذا ما لا يمكن أن نتظره من المسلمين القدامى ؛ هؤلاء المسلمون الذين يرون أنفسهم مرتبكين حيارى بين هذه المذاهب المتعارضة ، فينحازون إلى هذا المذهب أو ذاك ، ويرون من الواجب أن يعملوا على اتفاق ما اختاروه وأكثر المذاهب تعارضاً ، وذلك ليصلوا إلى اتفاق وانسجام الجميع . إلا أن عاطفة أو شعور التبعية وعدم الاستقلال ، الذي يسود في كل ميادين الوجدان الإسلامي ، كان بلا ريب في صالح انتصار مذهب نفي حرية الإرادة والاختيار . وكان من ذلك أن كانوا يرون أن الفضيلة والرياسة ، والثواب والعقاب ، تتعلق تعلقاً مطلقاً برحمة الله ، وإرادة الإنسان ليس لها تقدير أو اعتبار في هذه الناحية . ولكن من وقت مبكر جداً (نحن يمكننا أن نتبّع الحركة حتى نهاية القرن السابع تقريباً) نرى أن هذا الفهم أو التصور لقدّر الله قد أزعج النفوس التقية ، التي كانت لا تستطيع أن ترتاح إلى الإله المطلق السلطان الذي تتضمنه الفكرة الشعبية السائدة . وقد ساهمت التأثيرات الخارجية أيضاً في هذه الوسائس التقية ، وفي تأييدها وتثبيتها شيئاً فشيئاً .

أما أقدم احتجاج على القدر الأزلي المطلق ، فقد أتى من الإسلام في سوريا ،

* يذكر أن النصوص في حرية الإرادة كانت في العصر المكي ، وضدها كان في العصر المدني . وهذا جرى وراء الظن والوهم على عادة هؤلاء ، وفي آخر سورة الدهر المسكية : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » وهذه متمسك لأهل الجبر .

وقد عُلِّلَ ظهوره أحسن تعليل ، حسب ما يراه « كريمر Kremer » (٣١) ، بأن العلماء المسلمين القدامى تلقوا من علماء الكلام أو اللاهوت المسيحيين ما حملهم على الشك في القدر الأزلي المطلق ؛ وذلك أنه بالتدقيق كان الجدل والمشاحة في هذه النقطة من المذهب [من علم الكلام أو اللاهوت] يشغل عقول اللاهوتيين في الكنيسة الشرقية . فدمشق ، المركز العقلي للإسلام في عصر الخلافة الأموية ، كانت في الوقت نفسه مركز التفكير النظري في القدر ، وفي المذهب الجبري أيضاً ، ومن هناك انتشر هذا التفكير سريعاً في ميدان أكثر إتساعاً .

إن هذه الأفكار التقية قد أدت بالعلماء إلى الاعتقاد بأن الإنسان ، في نشاطه الشرعي والأخلاقي ، لا يمكن أن يكون عبداً لقدر لا يتغير ؛ بل الأولى به أن يخلق بنفسه أفعاله ، ليكون هو نفسه علة خلاصه وسلامه أو شقائه وهلاكه . وهكذا ، عُرفت فيما بعد نظرية هذا الفريق بنظرية خلق الأفعال ، كما — من باب تسمية الضد بضده — وصف هذا الفريق بالقدرية لأنهم يضيّقون القدر ، بينما وصفوا خصومهم « أنصار الإكراه الأعمى » أي الجبر ، بالجبرية . وهذا كان أقدم افتراق أو خلاف عقيدى في صدر الإسلام القديم . إذا كان القرآن يمكن أن يمدّنا بحجج للفرقتين أو الطائفتين ، فإن رواية أسطورية كانت قد نمت في الإسلام ، كنوع من تفسير التوراة ، من زمن سابق جداً أو في أثناء هذه المناقشات — لأنه لا أحد يستطيع أن يجيء في هذا بتواريخ دقيقة — تعتبر مناسبة للذين يذهبون مذهب تحديد الأفعال وتعيينها أزلاً . بحسب هذه الرواية يكون الله قد أخرج ، فور خلق آدم ، من جواهره الجثمانى الجسيم الضخم جميع ذريته في صورة مجموعات صغيرة من التل ، ويكون من هذه اللحظة قد عين طوائف الناجين والهالكين ، هذه الطوائف التى جعلها تستقر في الناحية اليمنى والناحية اليسرى من جسم أول مخلوق . وكل جنين من هذه الذرية له إذاً قدره الحيوى ، يكتب بوساطة ملك خاص يعين لهذا العمل « منقوش على الجبهة » (وهى فكرة مأخوذة عن الهند (٣٢)) ؛ أى قدر له ما يكون من السلامة أو الهلاك ، كما قدر له ما سيكون منه وله من الأمور الأخرى .

وهكذا ، نرى أيضاً هذه الرواية المتعلقة بعلم الآخرة تصدر منطقياً من

تصورات أو أفهام قدرية . فالله يرسل كما يريد المذنبين الآثمين المساكين إلى النار ولا يبالي ، [ويجعل آخرين للجنة ولا يبالي] ، وإن كان حق الشفاعة وحده الماعترف به للأنبياء يتمثل هنا كعنصر مخفّف [لهذا القدر المطلق] .

وكان التمثيل أو التمثيلات *représentations* التي تعتبر أساساً لهذه الأفهام أو الإدراكات [الخاصة بالله وقدرته وإرادته المطلقة الشاملة] ، متأصلة تأسلاً عميقاً [في نفس الشعب وعقليته] ، إلى حد لا يسمح للمذهب القدرى المعارض ، الذى يؤكد حرية الاختيار والمسئولية الواسعة ، أن يجد جماعة كبيرة من الأنصار ، لهذا كان من الواجب أن يدافع القدرية عن أنفسهم بشدة ضد خصومهم الذين كانوا يهاجمونهم ؛ هؤلاء الخصوم الذين يستغلون في صالحهم الشرح القديم المؤلف للنصوص المقدسة والأساطير الشعبية التي تعزى إلى عهد بعيد .

والحركة القدرية [مع هذا كانت واستمرت] ذات أهمية كبيرة في تاريخ الإسلام ، بسبب أنها الخطوة الأولى والعمل الأقدم في سبيل التحرر من الأفهام التقليدية السائدة ؛ هذه الخطوة كانت حقاً حادثاً في الناحية التي تتطلبها التقوى ، لا في ناحية التفكير الحر . إنه من فم القدرية لم نسمع صوت احتجاج العقل ضد العقيدة الجامدة ، ولكن ارتفع صوت الضمير أو الشعور الدينى ضد تمثيل أو تصور غير جدير بالكائن الإلهى في ذاته وفي علاقاته بالاستحثاث الدينى لعباده . أما بائى تعارض اصطدمت هذه النزعات ، وبأية عاطفة ليس فيها من الميل لها إلا القليل ، استقبل رأى القدرية ، فهذا الذى يشهد به أيضاً مجموعة من الأقوال المتواترة التي وضعت لخفض هذا الرأى أو تلك النزعات . وكما في حالات أخرى جعلوا النبي نفسه يعبر عن العاطفة العامة الحرفية أو النصية المعارضة لطائفة القدرية . إنهم مجوس الطائفة الإسلامية ؛ لأنه ، كما أن أتباع زرادشت يعارضون خالق الخير بمبدأ ثان هو علة الشر ، كذلك هم يخرجون أعمال الإنسان السيئة من دائرة *le domaine* خلق الله : إنه ليس الله هو الذى خلق المعصية ، بل إرادة الإنسان المستقلة ؛ لهذا ، قد حُكم بواسطة محمد وعلى على جهود القدرية لتبرير رسالتهم بطريق الجدال والمناظرة ، وتجرّعوا من ذلك كل مسبة وسخرية (٣٢) .

ولكن ثمة ظهرت أيضاً هنا ظاهرة تستحق أن تكون ملحوظة . نخلفاء

دمشق أنفسهم ، وهم قوم لا يظهرون للمسائل الاعتقادية تذوقاً إلا قليلاً جداً ، وجدوا من المضايقات هذه الحركة القدرية التي انتشرت بين مسلمي الشام ، فاتخذوا أحياناً موقفاً شديداً إزاء أنصار حرية الإرادة (٣٣) .

وهذه الكراهة لمذهب القدرية ، التي ظهرت مراراً في الأوساط التي كان إليها إدارة الدولة ، ليس سببها الوحيد القوى ما يجدون من الضيق من المناقشات الكلامية العنيفة بين الرجال الذين يشغلهم أكبر عمل ، وهو إقامة الدولة الناشئة . إن الرجال الذين ينفقون جهودهم في الإنشاءات الواسعة السياسية ، والذين عليهم أن يقاتلوا أعداء أسرهم المالكة عن يمين وعن شمال ، ليجدون حقاً أن من المؤلم أن يروا الجمهور مهتاجاً لهذه المناقشات الدقيقة في حرية الإرادة والجبر المستبد المطلق ؛ كما أن الشخصيات صاحبة الرأي والسلطان ، لم تجد في العادة أي لذة أو سرور في أن يفكر الجمهور تفكيراً عقلياً . ولكن كان يوجد مع ذلك كله ، باعث أكثر عمقاً جعل الأمويين يامحون في ترك عقيدة الجبر خطراً ، ليس على الإيمان ، بل على سياستهم الخاصة .

إنهم كانوا يعلمون تماماً أن أسرهم [أو دولتهم] كانت غير محتملة من الزهاد ، أي من هؤلاء الذين يملكون قلوب العامة بسبب طهارة قلوبهم . وإنهم لم يكونوا يجهلون أنهم في رأي كثير من رعاياهم مختلسون وصلوا إلى السلطان بوسائل قهرية شديدة ، وأعداء لآل النبي ، وقتلة لأشخاص مقدسين ، ومنتهكون للأماكن المقدسة الطاهرة . إذاً ، لو أن عقيدة عملت تماماً لإمسك الأمة بالعنان وصرفت عنها عن الثورة عليهم وعلى ممثليهم ، لكانت عقيدة الجبر . هذه العقيدة التي ترى [أو توحى إلى الناس] أن الله قد حكم ألا أن تصل هذه الأسرة إلى الحكم ، وأن ما يعملون ليس إلا أثراً أو نتيجة لقدر إلهي محكم ؛ من أجل ذلك كان حسناً جداً لهم ولديهم أن تتأصل هذه الأفكار في الشعب ، حتى كانوا يسمعون راضين شعراءهم يمجدونهم بنعوت تجعل سيادتهم وسلطانهم قدراً مقدوراً من الله أو القضاء أزلي لا محيد عنه ؛ ومن أجل ذلك كان لا يمكن أن يثور المؤمنون ضدهم ، وكان شعراء الأمويين يعظمون أمراءهم كخلفاء « كانت سيادتهم مرسومة مقدماً في قضاء الله الأزلي » (٣٤) .

وكما أن هذه الفكرة أو هذا المذهب استخدم لتبرير حال الأسرة الأموية على العموم ، قد استخدم أيضاً بطيبة خاطر ورضا في تهدئة الشعب حينما كان

يبتلى أو يُغرى بأن يرى في أعمال الحكام أو العمال الظلم والطغيان ؛ فعقلية الرعية الهادئة المطيعة يجب أن تعتبر « أمير المؤمنين وما يجيء عنه من آلام قدراً من الله ، فليس يمكن لأحد أن يتهم ما يصدر عنه أو يشكو منه » (٣٥) . وهذه الكلمات مقتبسة من قصيدة نظمها صاحبها على أثر قسوة كانت من أمير أموى ، وكان لها صدى وأثر .

إذاً ، كان يجب أن تتأصل العقيدة بأن كل ما اقترفه الخلفاء والأمراء كان يجب أن يحصل ، وأنه قدّر أزلاً من الله ، وأنه ليس في مقدور أية إرادة إنسانية تجنبه . وفي الزاوية بهذا يقول قدرى : إن الملوك يسفكون دماء المسلمين ، ويأخذون الأموال ، ويفعلون ، ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله * (٣٦) .

وحينما كان من عبد الملك بن مروان ، الخليفة الأموى الذى اضطلع بكفاح مؤلم لتقوية سلطانه ، أن اجتذب إلى قصره أحد نظرائه وخصومه وذبحه باستحسان صاحب مشورته ، أمر برمى رأسه إلى جمهور المخلصين له الذين كانوا ينتظرون أمام القصر عودته ، كما أمر بإعلامهم أن « أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ . . . » .

هكذا روى هذا الحادث الجلل ؛ وكان من الطبيعى ألا يرى أحد أن يثور ضد القضاء الإلهى الذى لم يكن الخليفة إلا أدواته ، فشمّل السكون الجميع وأقسموا بيمين الطاعة والاخلاص لقاتل من كانوا مخلصين له بالأمس . وهذه القصة إن لم تكن من التاريخ الصحيح قطعاً ، فإنها يمكن مع هذا أن تعتبر شاهداً على الصلة التى كانت توجد بين أعمال الحكومة والقدر الذى لا يمكن تجنبه . على أنه لا يمكننى أن أكتف أن اللجوء إلى قضاء الله وحكمه فى هذه المسألة ، كان حقاً مصحوباً بقدر كثير من الدراهم ألقى للجمهور مع رأس عمرو ابن سعيد ، فكان لها وقع خفف من بشاعة الحادثة ** (٣٧) .

* الأصل هكذا : فكان عطاء بن يسار قاصاً ويرى القدر ، وكان لسانه يلحن ، فكان يأتى الحسن هو ومعه الجهنى فيسألانه ويقولان يا أبا سعيد « إن هؤلاء الملوك . . . على قدر الله » . فقال كذب أعداء الله .

** الحادثة هى أنه لما قتل عبد الملك عمرو بن سعيد وأدرجه فى بساط ثم أدخله تحت السرير دخل عليه قبيصة بن ذؤيب الخزاعى ، وكان أحد الفقهاء ورضيع عبد الملك بن مروان وصاحب خاتمه ومشورته ، فقال له عبد الملك كيف رأيك فى عمرو بن سعيد ، فأبصر قبيصة رجل

فالحركة القدرية في عصر الدولة الأموية كانت إذاً المرحلة الأولى في طريق زلزلة المذهب السني في العالم الإسلامي ، ومن ثم قيمتها التاريخية وإن لم تكن مرادة لذاتها ، وأهمية هذه الحركة تبرر المكان الكبير الذي خصصناه لها في نطاق هذا العرض . لكن هذه الثغرة في العقائد الساذجة الشعبية المنتشرة في كل مكان ، كان من الواجب أن تتسع بسبب نزعات بسطت لقد الصور والأشكال المعتادة للعقيدة في الحد الذي صار فيه الأفق العقلي أكثر اتساعاً .

٥ - وفي هذه الفترة من الزمن كانت الفلسفة الأرسطية قد كشفت للعالم الإسلامي ، وأحس عدد كبير من الناس المثقفين بأثرها حتى في أفكارهم الدينية . وكان من هذا خطر كبير على الإسلام ، برغم كل ما عملوه من جهود للتوفيق بين التقاليد الفكرية الدينية والحقائق الفلسفية التي كسبوها حديثاً . ففي بعض النقاط ظهر أنه من المستحيل أن نرمي معبراً بين أرسطو ، حتى في ثوبه الجديد الأفلاطوني الحديث ، وبين مسلمات العقيدة الإسلامية . إنهم رأوا أن الاعتقاد بحدوث العالم في الزمان ، والعناية الإلهية بالعالم في جزئياته الشخصية ، والمعجزات ، لا يمكن أن تتفق وأرسطو طاليس .

ولكن مذهباً جديداً قدّر له أن يكون أداة في المحافظة على الإسلام وتقاليد الفكرية في عالم العقول المستنيرة ، وهذا المذهب أو النظام هو ما عُرف في تاريخ الفلسفة باسم « علم الكلام » ، كما عرف رجاله باسم « المتكلمون » .

عمرو تحت السرير ، فقال اضرب عنقه يا أمير المؤمنين ، فقال له عبد الملك جزاك الله خيراً فما علمتك إلا ناصحاً أميناً موافقاً ، قال له فيما ترى في هؤلاء الذين أحذقوا بنا (يريد أربعة آلاف من رجال عمرو بن سعيد أحضرهم معه لما استدعاه عبد الملك لزيارته متسلحين فأحذقوا بخضراء دمشق وفيها عبد الملك بن مروان) وأحاطوا بقصرنا ؟ قال قبيصة : اطرح رأسه إليهم يا أمير المؤمنين ثم اطرح عليهم الدنانير والدرهم يتشاغلون بها ، قال فأمر عبد الملك برأس عمرو أن تطرح إليهم من أعلى القصر ، فطرح إليهم وطرح الدنانير ونثر الدرهم ثم هتف عليهم الهاتف ينادي : « إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ » . وكان على أمير المؤمنين عهد الله وميثاقه أن يحمل راجلكم ويكسو عاريكم ويغني فقيركم فيبلغكم إلى أكمل ما يكون من العطاء والرزق ويبلغكم إلى المائتين في الديوان ، فاعترضوا على ديوانكم وأقبلوا أمره واسكنوا إلى عهده يسلم لكم دينكم ودنياكم . قال فصاحوا : نعم نعم سماعاً وطاعة لأمر المؤمنين !

وفي أول الأمر كان اسم « المتكلمون » يدل على من يجعل من مسألة مختلف فيها ، من مسائل الاعتقاد أو العقيدة ، موضوع برهنة جدلية ، مجتنباً براهين نظرية لسند القضية التي يعرضها . كلمة « متكلمون » ترجع في الأصل إذاً إلى المسألة الخاصة التي يكون عاينها التدريب على التفكير النظري اللاهوتي ؛ فيقال مثلاً هذا من المتكلمين في الأرجاء ، أى من هؤلاء الذين يعالجون المسألة التي أثارها المرجئة (٣٨) . وسريعاً أخذ الاصطلاح يتسع ويستعمل للدلالة على « هؤلاء الذين يعملون من القضايا المأخوذة ، بسبب الدين ، كمبادئ لا تقبل المناقشة ، موضوع برهنة ؛ فيتكلمون في تلك القضايا أو المبادئ ويعالجونها ثم ينتهون بتركيز هذه المبادئ في صيغ يرون من الواجب أن تكون مقبولة حتى من الأدمغة المفكرة » . هذا النشاط الفكري الذي وُجّه هذا التوجيه [وسار في هذه الناحية الدينية] ، أخذ اسم « علم الكلام » .

ولما كان القصد من هذا العلم أن يستخدم سنداً للمذاهب الدينية ، فقد قام على فروض ضد الفروض الأرسطية ، وكان في المعنى الحق للكلمة فلسفة الدين ، وأقدم أنصاره هم الذين عرفوا باسم « المعتزلة » .

والكلمة معناها الذين يعتزلون . ولن أكرر الحكاية أو الأسطورة التي يقصّونها عادة لتفسير هذا اللقب أو هذه التسمية ، وأحب أن أقبل — كتفسير حقيقي — أن تكون بذرة هذا الحزب وُلدت أيضاً من نزعات ورعة . إنه كان من هؤلاء الجماعة الاتقياء الورعين ، المعتزلة ، أى الزهاد الذين يعتزلون الناس (٣٩) أولئك الذين دفعوا هذه الحركة أولاً إلى الأمام ؛ هذه الحركة التي جمعت الأوساط العقلية ، والتي دخلت لهذا في تعارض — كان يزيد ويتضح شيئاً فشيئاً — مع الآراء الدينية السائدة حينذاك .

وإنه في نهاية تطور هذه الحركة فقط أن استحق أنصارها اسم « المفكرون الأحرار في الإسلام » ، هذا الاسم الذي يعرضهم تحت الأستاذ زيورنخي « هنريش شتاينر Zurichois Heinrich Steiner » ، الذي كتب قبل غيره (١٨٦٥م) دراسة تاريخية خاصة monographie عن هذه المدرسة (٤٠) .

هذا ، ولظهور المعتزلة أسباب وبواعث دينية ، كذلك التي أدت إلى ظهور أسلافهم القدرية . وبدايات هذا المذهب الاعتزالي تدلنا على الأقل على نزعة التحرر

من القيود الثقيلة المتعبد بها ، وعلى القضاء على الفهم السنّي الصارم للحياة . على أن يحثهم مسألة صاحب الكبيرة ، وأنه يعتبر كافراً كمن لم يؤمن — على الضد من رأى المرجئة — ويحكم عليه لهذا بالهلاك الأبدى ؛ بحث هذه المسألة ومسائل أخرى ، لا يظهر أنه كان على أثر دفعة من الفكر العقلي الحر . ولكنهم قد أدخلوا كذلك في العقائد فكرة المنزلة بين المنزلتين ، أى منزلة الإيمان ومنزلة الكفر ، وذلك دقة عجيبة لا تتبينها إلا العقول الفلسفية .

والرجل الذي يجعله تاريخ العقائد في الإسلام مؤسس المذهب الاعتزالي ، وهو واصل بن عطاء ، جعلته السير زاهداً من الزهاد أمكن أن يقال في رثائه : « إنه لم يقبض في حياته ديناراً أو درهما » (٤١) . وكذلك وُصف رفيقه عمرو ابن عبيد بأنه زاهد ؛ لقد كان يُمضى ليالى في الصلاة ، وحج مكة أربعين حجة ماشياً ، وكان يظهر دائماً كاسف البال حزينا مهوماً « كمن عاد من دفن تفر من أقربائه » . وقد وصلنا من آثاره عظة ورعة زهدية موجهة إلى الخليفة المنصور ؛ وهى وإن كان من الواجب أن تقر بأنها محكمة ، لا نرى فيها ما يدلنا على نزعة للمذهب العقلي (٤٢) . ولو أننا تفحص بالتفصيل طبقات المعتزلة ، نجد أنه ، حتى في العصور التى هى أحدث من غيرها (٤٣) ، تأخذ الحياة الزهدية مكاناً فائقاً له خطره بين ما يفتخر به المعتزلة من خلال عظيمة ماجدة .

ومع هذا ، فإنه يوجد بين المقاصد الدينية التى أعلنت مذهبهم (التلطيف لمذهب الجبر الأكبر لصالح فكرة العدل) ، بعض بذور المعارضة للمذهب السنّي الحرفى المألوف حينذاك ، بعض العناصر التى يمكن أن تؤدى بسهولة لأن يعتنقها الزنديق غير المؤمن . وكان بعد ذلك أن صبغ اتصال المعتزلة بعلم الكلام أفكارهم بطابع عقلي ، ودفعهم هذا شيئاً فشيئاً إلى أن تظهر منهم ميول عقلية انتهت بهم أخيراً إلى معارضة واضحة للمذهب السنّي المعروف .

وسيكون من الواجب علينا فى حكمنا الأخير على المعتزلة أن نثقل عليهم بكثير من السمات البغيضة ، ومع هذا فقد بقى لهم فضل غير منقوص . لقد كانوا الأوائل الذين وسعوا معين المعرفة الدينية ، بأن أدخلوا فيها عنصراً آخر قيماً

* يذكر عن المعتزلة أنهم يعدون مرتكب الكبيرة كافراً كمن لا يؤمن . وهم يعدونه فى منزلة بين المنزلتين كما هو معروف .

وهو العقل الذى كان ، حتى ذلك الحين ، مُبعداً بشدة عن هذه الناحية* . وقد ذهبت بعض رجالاتهم وممثليهم الأكثر شهرة إلى القول بأن « الشرط الأول للمعرفة هو الشك » (٤٤) ، وأن « خمسين شكاً خير من يقين واحد » (٤٥) ، وهكذا . ومن الممكن أن تنسب إليهم هذه الفكرة التى ترى ، حسب مذهبهم ، أنه يوجد حاسة سادسة غير الحواس الخمس ، وهى المعروفة بالعقل (٤٦) .

إنهم رفعوا العقل إلى مرتبة القياس والدليل فى أمر العقيدة والايمان ؛ وإن واحداً من قدامى ممثليهم ، وهو بشر بن المعتز من بغداد ، مدح العقل مدحاً كبيراً فى قصيدة تعاليمية فى التاريخ الطبيعى حفظها الجاحظ [فى بعض مؤلفاته] وفسرها ، إذ يقول :

لله در العقل من رائد وصاحب فى العسر واليسر
وحاكم يقضى على غائب قضية الشاهد للأمر
وإن شيئاً بعض أفعاله أن يفصل الخير من الشر
بذى [لدو] قوى قد خصه ربه بخالص التقديس والطهر (٤٧)

وبعض من بينهم ، الذين دفعوا المذهب الشكى إلى الغاية القصوى ، وضعوا تجربة الحواس فى الصف الأخير من أدلة المعرفة (٤٨) . وعلى كل حال ، لقد كانوا أول من حفظ حقوق العقل فى علم الكلام الإسلامى ، ولكنهم حينئذ ابتعدوا أصلاً عن مبدأ سيرهم . فى أوج نموهم عُرفوا بنقد لا يرحم ، لعناصر الاعتقاد الشعبى ، التى كانت تعتبر منذ زمن طويل جزءاً جوهرياً مكملاً للإيمان السنى أو الحرفى . إنهم كانوا يعارضون استحالة البلوغ إلى الكمال الأدبى لأسلوب القرآن ، وصحة الحديث — بصفة قاطعة — الذى يتركز فيه أسانيد هذا الاعتقاد الشعبى . وكان إنكارهم يقصد على الأخص إلى العناصر الأسطورية المتعاقبة بالدار الآخرة .

لقد أنكروا الصراط ، الذى يجب أن نمر عليه أو نجتازه قبل الدخول فيما وراء هذه الدار ، والذى هو فى دقة الشعرة وحدة السيف ، والذى يمر عليه

* ذكر أن العقل لم يكن له سلطان فى الدين قبل المعتزلة . والقرآن مشحون بتنبية الناس على التعلل والتفكر ، وكان الفكر قبل المعتزلة سديداً مستقيماً فصار معتقداً كثيراً .

الأخيار إلى الجنة في سرعة البرق ، بينما من قدر عليهم أزلا الهلاك الأبدى يترنحون في مشيهم ويسرعون إلى أسفل في الهاوية ؛ والميزان الذى به توزن أعمال الناس ؛ هذا وذاك ؛ وعقائد أو أفهام وتصورات أخرى من هذا الضرب ، قد أنكروها واستبعدوها من أساس الاعتقاد الضرورى ، وفسروها تفسيراً رمزياً مجازياً .

وكانت وجهة النظر التى غلبت عليهم وقادتهم في فلسفتهم الخاصة بالدين ، هى تنقية فكرة التوحيد من كل لبس وإظلام وتشويه في الاعتقاد الشعبى المأثور ، وهذا على الأخص في ناحيتين : الأخلاق وما بعد الطبيعة .

لقد رأوا واجباً عليهم أن يبعدوا عن « الله » كل الأفهام أو التصورات التى تنافى الاعتقاد بعده ، وأن يظهروا فكرة الله من كل الأفهام التى قد تفسد بطبيعتها وحدته وتفردته وعدم تغيره المطلق . وفضلاً عن ذلك ؛ فهم يتمسكون في ثبات وقوة بفكرة الله الخالق ، العامل ، المعنى بالعالم ، ويحتجون على الأفهام الأرسطية في فكرة الله .

إن المذهب الأرسطى ، في أزلية العالم والاعتراف بعدم خرق القوانين الطبيعية وإنكار العناية الإلهية التى تشمل الأشخاص ، كان سداً يفصل بين المتكلمين العقلين في الإسلام وبين تلاميذ الاستاجيزى ، برغم ما كان للمتكلمين هؤلاء من حرية في التفكير . وقد كان عدم كفاية حججهم وأدلتهم التى يستندون إليها سبباً في سخرية الفلاسفة بهم وتقديم لهم نقداً كله هزؤ وإذراء . هؤلاء الفلاسفة الذين استكبروا عن أن يعترفوا بهم خصوماً أنداداً لهم ، وأن يعترفوا بطريقتهم كطريقة جديدة بالبحث والتحقيق^(٤٩) . لقد كان من الممكن أن يعترض بحق على منهجهم في البحث بأن فقدان الأوهام والاستقلال الفلسفى كانا غريبين مطلقاً لديهم ؛ ذلك بأنهم كانوا خاضعين لدين محدد تماماً ، فكان همهم أن يعملوا فقط على تنقيته وتطهيره مما لصق به بوسائل أو طرق عقلية .

وعمل التنقية هذا ، كما أظهرناه ، كان متوجهاً بصفة خاصة إلى مسألتين ؛ العدل ، والتوحيد . لذلك نرى كل كتاب من كتب المعتزلة يقوم على جزئين : أحدهما يشمل أبواب العدل ، والآخر أبواب التوحيد . وهذه التجزئة الثنائية تحدد ترتيب كل الأدب الكلامى للمعتزلة ، وبسبب اتجاه ميولهم أو النزعات الدينية والفلسفية هذا الاتجاه ، نجدهم سموا أنفسهم « أصحاب العدل والتوحيد » .

ومن جهة الترتيب التاريخي الذي وُضعت فيه هذه المسائل ، نرى المسائل الخاصة بالعدل هي الأولى ، وهذه المسائل تتصل مباشرة بنظريات القدرية التي نماها المعتزلة ومشوا بها إلى أقصى النتائج التي تحتملها . إنهم بدأوا السير من هذا المبدأ ، وهو أن الإنسان له حرية غير محدودة في اختيار جميع أفعاله ، وأنه وحده خالق هذه الأفعال ، وإلا كان الله غير عادل بجعل العبد مسئولاً عما يفعل [وهو مجبر غير حر فيما يفعل] .

إلا أنهم — أي المعتزلة — ساروا خطوة أكثر من القدرية ، كما أشرنا ، في النتائج التي استخلصوها من هذه الفكرة الأساسية التي تقدمت فصارت في قوة المبدأ . إنهم ، وقد اعتنقوا مذهب حرية الإنسان في تحديد أعماله بنفسه ورفضوا مذهب الجبر الإلهي ، اتهموا — بسبب هذه الفكرة الأخيرة — إلى أن يدخلوا فكرة أخرى في تصورهم وفهمهم لله : الله يجب أن يكون عادلاً ، وفكرة العدل لا يمكن أن تنفصل عن فكرة الله ؛ ولا يمكن فهم أي عمل من أعمال الإرادة الإلهية لا يتفق مع شرط هذه العدالة . وقدرة الله محدودة فيما تتطلبه العدالة التي لا يمكن إطراحها أو التخلص منها ، كما لا يمكن إزالتها أو إبطالها .

ومن السهل أن نرى أن هذه الصيغة قد أدخلت في فهمنا أو إدراكنا لله عنصراً غير متجانس مطلقاً مع سابق فهمنا أو إدراكنا لله في الإسلام الأول القديم ، وهذا العنصر هو الوجوب . حقاً إنه توجد أشياء تعتبر واجبة حتى بالنسبة إلى الله نفسه ، ولكن القول بأن الله يجب عليه . . . يعتبر قضية كان يجب أن تُعدّ في نظر الإسلام القديم سخافة صارخة « وتجدناً » في حق الله تعالى .

إن المعتزلة يرون [بفكرة الوجوب] أن الله بما أنه خلق الإنسان ليسعد ، يجب عليه أن يرسل له رسلاً لتعريفه طريقها ووسائلها ؛ وهذا لا يكون أثراً أو فعلاً لإرادته السائدة ، ولا تكرماً يستطيع — لاستقلال إرادته المطلقة — أن يحرم منه خلقه ؛ بل إن هذا عمل ضروري ، وهو اللطف الإلهي الواجب . الله لا يمكن أن يتصور أو يفهم على أنه كائن أسعى ، كل ما يصدر عنه عنه من فعل هو خير ، إذا كان لم يبين الطريق للإنسان ؛ إنه يجب عليه أن يكشف عن نفسه للإنسان بواسطة الأنبياء ، وهو ذاته قد اعترف بهذا الواجب

في القرآن إذ يقول : « وَعلى اللهِ قَصْدُ السَّبِيلِ » (سورة النحل : ٩) ، أى على الله أن يقود الناس إلى الطريق المستقيم . هكذا شرحت المعتزلة الآية التاسعة من السورة السادسة عشرة (٥٠) .

وبجانب فكرة اللطف الواجب ، توجد أيضاً فكرة أخرى مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بها ، قد أدخلوها في تصور الله وفهمه ، وهى فكرة الأصلح . إنهم يقولون إن جميع ما يكون من الله من تصرفات إلهية يكون بقصد سلام الإنسان وخيره وسعادته ، وإن المرء يستطيع أن يتبع أو يتنكب بمنزلة سواء هذا التعليم الذى كُشف له لخيره ، لكن الله العادل يجب عليه أيضاً [من أجل هذا] أن يثيب الأخيار ويعاقب الأشرار . وهكذا نرى أن اختيار الله المطلق [الذى لا يسأل عنه] ، والذى على حسب الأفكار السنية الحرفية يجعله يعمر الجنة والنار كما يشاء وبمن يشاء حسب ما يرى ؛ وكذلك ما فى هذا من ظلم يتمثل فى أن الخضوع لله والفضيلة لا يؤكدان أى ضمان للعادل الفاضل الصالح فى أن يثاب فيما بعد هذه الحياة ؛ هكذا نرى أن هذا كله يختفى ويزول ، ليترك مكاناً لعدل أو عدالة ، يجب أن يلزم الله بسببه نفسه بأن تكون أعماله متفقة معه .

وفى هذا الضرب من الأفكار أو التفكير سار المعتزلة أيضاً خطوات أبعد . لقد قبلوا قانون العوض ، وهو تضيق جديد لحرية الله واختياره كما مثله علم الكلام السنى أو الحرفى . فكل ما ينال المرء العادل من متاعب وآلام — لا يستحقها — فى هذه الحياة ، بل عاناها لأن الله يراها أصلح له فى ظرف خاص ، يجب عليه أن يعوضه عنها فى الدار الآخرة . على أنه ليس فى هذا بصفة خاصة شئ مميز من خواص أو خصوصيات مذهب المعتزلة ؛ فإنه بتخفيف هذه الكلمة الدقيقة : يجب ، يكون من الممكن أن يتفق هذا مع مبدأ بديهى من مسلمات المذهب السنى ؛ ولكن فريقاً كبيراً من المعتزلة يتوسع فى هذا المبدأ المسلم به ، فيطبقه ، لا على العدول الفضلاء من الناس أو الأطفال الأبرياء فحسب الذين يقاسون فى هذه الحياة آلاماً لا يستحقونها ، بل على الحيوانات أيضاً ؛ أى أن الحيوان يجب أن يُعَوَّض فى وجود آخر عن الآلام التى يفرضها عليه الإنسان بأنانيته وقسوته ، وإلا لا يكون الله عادلاً . ويمكن أن يقال إن هذا هو حماية الحيوانات فى صورة سامية

هكذا نرى بأى منطق ينمى المعتزلة عقيدة العدل الإلهى ، وكيف إنهم

أخيراً يقابلون بالإنسان الحر المختار إلهاً لم يعد مستقلاً تمام الاستقلال في أفعاله . ويتصل أو يتعلق بهذا المبدأ أيضاً فهم أساسى في ناحية الأخلاق ؛ وهذا الفهم خاص ببيان ما هو الخير والشر من وجهة نظر علم الأخلاق الدينى ، أو ببيان الحسن والقبيح حسب اصطلاح المتكلمين .

أما أهل السنة الحرفيون فيرون الخير والحسن ما أمر الله به ، والشر والقبيح ما نهى عنه . أى أن الإرادة الإلهية — غير المسئولة — وأوامرها هي مقياس الخير والشر ، ولا يوجد شيء خير أو شر من ناحية العقل ؛ فالقتل شر لأن الله حرمه ، ولو أن الله لم يصفه هكذا لما كان شراً . وليس الأمر كذلك عند المعتزلة الذين يرون أن هناك شراً مطلقاً وخيراً مطلقاً ، وأن العقل هو مقياس هذا كله فهو الأول أو السابق [الذى نعرف به الخير والشر] ، وليس الإرادة الإلهية ؛ أى ليس الشيء حسناً لأن الله أمر به ، بل إن الله أمر به لأنه حسن . ألا يرجع هذا ، أو أليس معنى هذا ، لو أردنا وضع تعاريف متكلمى البصرة وبغداد في تعابير حديثة ، أن الله مقيد في قوانينه التى يصدرها بالأمر القطعى ؟

٦ — لقد عرضنا فيما مضى طائفة من الأفكار والمبادئ التى ترينا أن مقابلة المعتزلة للفهم السننى الساذج للعقيدة لا تكون فى المسائل الميتافيزيقية وحدها ، ولكن نتائجها نفدت بعمق إلى أفكار أساسية فى الأخلاق ، وأنه كان لهذه النتيجة مدى بعيد من ناحية مبدأ التشريع الإلهى

إلا أن المعتزلة كان عليهم أيضاً أن يحدّثوا ويعملوا فى الناحية الأخرى ، التى تكون موضوع فلسفتهم العقلية للدين ، أى فى ناحية فكرة التوحيد . فها هنا ، كان من الواجب عليهم أولاً أن يجتثوا ما لا خير فيه من النباتات الطفيلية التى عرض هجومها نقاء فكرة التوحيد للخطر .

كان واجباً عليهم أولاً أن يستأصلوا ما لا يتفق وسمو الله من الأفهام أو التصورات التجسيمية التى توجد فى المذهب السننى التقليدى ، هذا المذهب الذى

* فى مسألة الخير والشر ذكر أن أهل السنة لا يجمعون للعقل دخلاً فى إدراكهما ؛ إذ كانوا لا يقولون بالحسن والقبح العقليين . وكلام أهل السنة فى الحسن والقبيح بمعنى الثاب عليه والمعاقب من أجل فعله ، وهما اللذان تعلق بهما حكم شرعى ؛ إذ كان من أصولهم أن الحكم لا يتلقى إلا من الوحي ؛ فأما الخير بمعنى السكامل الذى له مزايا ، فادراكه عقلى عندهم وكذلك الشر ، ولا يخالف فى هذا عاقل .

كان لا يقبل شيئاً آخر غير التصديق الحرفي للتعبير [أو النصوص] المجسمة والمشبهة* التي جاءت في القرآن والحديث والنصوص المتواترة . فالله البصير ، السميع ، الغضوب ، الضاحك ، والذي يجلس ويقف ، وكذلك يدها وقدماه وأذناه ، مما كان غالباً جداً موضع حديث في القرآن والحديث والنصوص الأخرى — كل ذلك يجب في رأى أهل السنة أن يفسر حرفياً وأن يؤخذ على ظاهره . والمدرسة الحنبلية بصفة خاصة قاتلت انتصاراً لهذا الفهم أو التصور الخشن لله ، وكانت تلتزمه لأنه السنة في رأيها .

إن هؤلاء المؤمنين القدامى كانوا على الأكثر يقبلون أن يسموا بالعجز عن تحديد كيف يمكن تصور حقيقة هذا التمثيل ، [أو تحديد المراد بالنص] ، مع تطلبهم في الوقت نفسه تفسير هذه النصوص تفسيراً حرفياً . إنهم يطلبون الإيمان الأعمى بحرفية النص « بلا كيف » ، ومن أجل ذلك كان اسم « بلكفة » الذي سميت به هذه الفكرة** . وتحديد الكيف الذي يكون أكثر دقة يتجاوز الإدراك الإنساني ، وليس لنا — كما يقولون — أن نتدخل في الأمور التي ليست خاضعة للتفكير الإنساني . إنهم يعرفون بأسمائهم هؤلاء المفسرون القدامى الذين يميزون هذه القضية التي ترى أن الله لحم ودم وله أعضاء ، ويقنعون بإضافة أن هذه الأعضاء لا يمكن بحال أن تفهم أو تُتصور كأعضاء الإنسان ، نزولاً على ما جاء في القرآن من أنه « ليسَ كشيءٍ شيءٌ وهو السميعُ البصيرُ » (سورة الشورى : ١١) . ذلك لأنه [في رأيهم] لا يمكن تصور كائن موجود حقيقة ولا يكون مادة ولا جوهرًا ، ولأن تمثيل الله كعقل خالص يساوي عندهم الزندقة والكفر .

والمشبهة أو المجسمة المسلمون طبقوا هذا الفهم أو التصور على نحو فظ لا يصدق . وإني لأذكر هنا عامداً وقائع ، ذات تاريخ حديث نسبياً ، لتفهم بأية طريقة جامحة جعلت هذه الأفكار لنفسها مجرى في زمن لم تتدخل أية معارضة روحية لتخفيفها . ويمكن أن يعطينا متكلم أندلسي فكرة عما أمكن أن يكون

* الكلمة التي استعملها المؤلف Anthropopathiques تجعلنا نقول إن المراد هنا الذين يضيفون إلى الله تعالى الانفعالات الانسانية من الغضب والألم والسرور ونحوها .

** فسر البلكفة بالإيمان الحرفي : نص بلا كيف . والبلكفة يراد بها رؤية المؤمنين بلا كيف ، وقد نثر بها الزنخشرى أهل السنة في شعره معروف .

في هذه الناحية من إفراط ، وهو متكلم من ميورقة بلغ من الشهرة مرتبة كبيرة ومات في بغداد نحو عام ٥٢٤ هـ — ١١٣٠ م . هذا المتكلم وهو محمد بن سعدون ، والمعروف أكثر بأبي عامر القرشي ، ذهب إلى أن كان يقول : « إن المبتدعة الزنادقة يحتجون أو يتعللون بآية « ليس كمثل شيء » ، لكن هذا معناه فقط أنه لا يمكن أن يقاربه أحد في الألوهية ، أما فيما يتعلق بهيئته أو صورته فهو مثلك ومثلي » . وهذا تفسير لتلك الآية قريب إلى حد ما من التفسير الذي قد يُراد للآية التي يخاطب بها الله نساء النبي إذ يقول : « يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ » (سورة الأحزاب : ٣٢) ؛ بأن المعنى أن النساء الأخريات في مكانة أدنى من مكاتبتهم ، ولكنهن يشبهنهن تماماً من ناحية الصورة . ويجب أن نقر أنه لا يوجد أي انتقاص لله في هذا التأويل أو التفسير السني .

والمحرك أو الدافع لهذه الفكرة لا يقف أو يحجم أمام أقصى النتائج تطرفاً . ففي ذات يوم كان — يريد أبا عامر — يقرأ الآية (سورة القلم : ٤٢) التي يقول الله فيها عن يوم الجزاء الأخروي : « يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ » ، فأراد أن يدفع بحجة بالغة التفسير المجازي فضرب على ساقه وقال : « ساق حقيقية شبيهة تماماً بهذه (٥١) » . وكذلك الشيخ الشهير الحنبلي تقي الدين بن تيمية ، المتوفى سنة ٧٢٨ هـ — ١٣٢٨ م ، روى أنه ذكر في عظة من عظائمه نصاً يتعلق بتزول الله ، فعمل على نفي أن يكون النص من المتشابه وعلى أن يشهر عياناً فهمه لتزول الله ، فنزل بعض درجات المنبر قائلاً : « كترولي هذا » .

إنه إذاً ، ضد أشياع مذهب التجسيم أو التشبيه القديم هذا ، كان على المعتزلة أولاً وقبل كل شيء أن يقاتلوا في الميدان الديني كل هذه الآيات والأحاديث والنصوص المقدسة ، التي تنسب لله [بظواهرها] الصورة الإنسانية ، وأن يجعلوها لا تدل إلا على معان روحية ، وذلك بتأويل استعارية أو مجازية مؤسسة على ما نعرف لله من نقاء وطهارة ومكانة . وقد أنتجت هذه النزعات الاعتزالية طريقة جديدة لتفسير القرآن ؛ وهي الطريقة التي يطلق عليها التسمية القديمة للتأويل ، والتي تتجه للتأويل المجازية ، والتي أنكرها الحنابلة في كل عصر (٥٢) . أما فيما يختص بالحديث ، فأن المعتزلة كانوا يملكون تحت تصرفهم الوسيلة لرفض الأحاديث التي يلوح منها ما لا يصح أن يقبل من تجسيم أو تشبيه ، أو

التي تجعل لمثل هذا مكانا ، وهذه الوسيلة هي الطعن فيها بعدم الصحة . وبذلك يتحرر الإسلام من مجموعة كبيرة من الأقايص التي تراكت ، بمساعدة الاعتقاد الشعبي الشره إلى الأساطير ، بصفة خاصة فيما يتصل بالدار الآخرة وما فيها ، والتي أيدتها دينياً صيغة الحديث .

ومن جهة النظر العقيدية ، لم يعمل بواسطة المذهب السني أى تصوير مثل التصوير الذى يعتمد على القرآن (سورة القيامة : ٢٣) ، وذلك أن الصالحين يرون الله جسمياً فى الدار الآخرة ، وهذا ما لا يمكن أن يقبله المعتزلة الذين لم يتركوا أنفسهم يفرض عليهم مثل هذا الفهم بتحديد أدق ؛ هو التحديد الخالى من كل تأويل ، أى التحديد الذى أعطى إلى رؤية الله والتأمل فيه كما جاء فى الحديث : « كما ترون القمر ليلة البدر » (٥٣) . وهكذا نجد رؤية الله المادية النظرية ، التي تخلص منها المعتزلة ، بتفسير روحى بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة ، تظل بذرة حقيقية للشقاق بينهم ؛ بين هؤلاء الذين قووا بغيرهم من المتكلمين الذين كسبواهم بفضل دقتهم ووسوستهم الدينية ، وبيعوا أهل السنة متبعي التقاليد القديمة ، وبغير هؤلاء وأولئك من الذين انضموا إليهم فى هذه المسائل من العقلين المتوسطين الذين سنعرفهم عما قليل .

٧ — وفى المسائل المتعلقة بالتوحيد ، عقيدة الوجدانية ، التي عاجلها المعتزلة ، نراهم يرتفعون إلى وجهة نظر عامة أكثر علواً ، متعمقين بطريقة مبسطة فى مسألة الصفات الإلهية . إنهم يتساءلون : هل من الممكن أن تسلم لله بصفات ولا تفسد العقيدة فى وحدته التي لا تنقسم ولا تتغير ؟

ولأجل الإجابة عن هذا السؤال نراهم يتعبون أو يستخدمون كثيراً من الجدل الدقيق ؛ سواء من ناحية المدارس المختلفة للمعتزلة أنفسهم ، لأنهم فى مختلف تجديدات مذاهبهم لا يمثلون فيما بينهم تجانساً كاملاً ، أو من ناحية المدارس التي كانت تعمل على التوفيق بين وجهة نظرهم ووجهة نظر أهل السنة . وذلك لأنه يجب أن نشير هنا إلى ما سنعود سريعاً إليه ، وهو ظهور نزعات متوسطة منذ ابتداء القرن العاشر عملت على استخلاص قليل من المذهب العقلى من كلام أو تراث أهل السنة ، وغايتهم إنجاء الصيغ القديمة من ثوران الملاحظات العقلية .

وتعابير العقيدة السنية ، الملطفة بشيء قليل تزدان به من المذهب العقلى ،

التي يشير سيرها إلى الرجوع إلى المذهب السني العقلي ، ترتبط باسم أبي الحسن الأشعري المتوفى ببغداد عام ٣٢٤ هـ — ٩٣٥ م واسم أبي منصور الماتريدي المتوفى بسمرقند عام ٣٣٣ هـ / ٩٤٤ م . وبين هذين المذهبين لا توجد فروق جوهرية ؛ وإن كان الأول كان يسود في الأقاليم المتوسطة من العالم الإسلامي ، بينما كان الثاني مزدهراً في الأقاليم الشرقية وفي آسيا الوسطى . إن الأمر يتعلق أغلب الزمن بالمجادلات الدقيقة [في بعض المسائل ، ومنها] مثلاً مسألة ما إذا كان للمسلم أن يقول : « أنا مؤمن إن شاء الله » ، وهي مسألة بَتَّ الحكم فيها لتلاميذ الأشعري وتلاميذ الماتريدي بطريقة متعارضة متضادة ، والكل يستند إلى طائفة من الحجج الكلامية . وعلى العموم ، فإن آراء الماتريدية أكثر حرية و « عقلية » من آراء زملائهم الأشاعرة ، فأولئك أدنى إلى المعتزلة من هؤلاء . ولنذكر مثلاً واحداً يقدمه لنا خلافهم [جميعاً : المعتزلة والأشاعرة والماتريدية] في الجواب عن هذه المسألة : ما هو أساس وجوب الإيمان بالله ؟ فالمعتزلة يرون أنه العقل ؛ والأشاعرة يرون أن هذا يكون لأنه واجب علينا شرعاً أن نؤمن بالله ؛ أما الماتريدية فيقولون إن واجب الإيمان بالله أساسه الأمر الإلهي [أي كما يرى الأشاعرة] ، ولكن هذا الأمر يدركه العقل ؛ أي أن العقل وإن لم يكن المرجح للإيمان بالله ، فإنه الأداة في ذلك .

هذا المثال يمكن أن نفهم منه كل المنهج المدرسي Scolastique للخلاف العقيدى في الإسلام . ونحن إذا خضنا في دقة التعاريف أو التحديدات حول مسألة صفات الله ، فإننا نكون قد عدنا إلى المناقشات اللفظية والحرفية عند اللاهوتيين البيزانطيين . مثلاً ، هل يمكن أن ننسب لله صفات ؟ هذا يكون جائباً للانقسام في وحدة ذاته . وحتى حينما نتصور أن هذه الصفات — وهذا ما لا يمكن أن نعمله على وجه آخر بالنسبة لله — صفات متميزة عن ذاته وليست مضافة إليه ، ولكن متحدة بالذات أزلاً ، نصل إلى التسليم بوجود كائنات أزلية مع الله الكائن الأزلى . نصل حتماً إلى التسليم بهذا بمجرد وضع مثل هذه الكائنات الأزلية التي تكون كيان الله ، حتى ولو كانت مرتبطة بالذات الإلهية بلا فكاك ، لكن هذا يكون شركاً بالله .

إذاً ، سيكون مبدأ التوحيد البديهي رفضاً لصفات الله ، مهما كانت أزلية ومتحدة به ، أو أضيفت إلى ذاته . وهذا الاعتبار كان واجباً حقاً أن يؤدي

إلى نفي الصفات ؛ فالله ليس كلى المعرفة بعلم ، وكامل القدرة بقدرة ، وحيًا بصفة هي الحياة . إنه ليس في الله [أو لله] صفة هي العلم ، ولا صفة هي القدرة ، ولا صفة هي الحياة منفصلة عنه ؛ ولكن كل ما يظهر لنا ، كصفة من الصفات ، هو واحد بلا تجزؤ وليس متميزاً عن الله نفسه . « الله عالم » ليس شيئاً آخر غير « الله قادر » و « الله حي » ، ولو ضاعفنا هذه التعابير إلى غير نهاية لن نصل إلى أن نقول شيئاً غير : الله موجود .

ولا يمكن أن تنفى أن هذه الاعتبارات تؤدي إلى أن تشعّ الفكرة الواحدية في الإسلام في نقاء أكثر مما تتمثل تحت تشويه الاعتقادات الشعبية الخاضعة لحرفية النصوص ، ولكن هذه التنقية كان يجب أن تكون في رأى السنيين أو الحرفيين تعطيلاً وتجريداً وفراغاً حقاً في فكرتنا عن الله . ولذلك تجد سنياً قديماً يصف بكل بساطة وسذاجة في بدء هذا الجدل العقيدى نظرية هؤلاء الخصوم العقلين بقوله إن كلام هؤلاء الناس ينتهى بالإجمال إلى القول بأنه لا يوجد إله في السماء . إن المطلق لا ينال ولا يُدرك ، ولو أن الله متحد تماماً بصفاته — ومنها صفة الحياة — يكون من الممكن إذاً أن يدعو المرء هكذا : « أيها العلم كن بي رحيماً ! » وأيضاً نفي الصفات يصطدم في كل خطوة بآيات كثيرة في القرآن تدور على علم الله وقدرته إلى آخر صفاته . إذاً [في رأى أهل السنة] يمكن بل يجب الاعتراف بالصفات ، ونقيها خطأ واضح وإلحاد وزندقة . من أجل هذا كان من واجب المصلحين المتوسطين أن يوفقوا بين النفي البات للعقليين والفهم القديم للصفات ، وذلك بواسطة صيغ تُقبل من الجميع . وهؤلاء المصلحون الذين كانوا يذهبون إلى الطريق الوسطى [التى ذهب إليها الأشعرى] ، اخترعوا لهذه الغاية الصيغة الآتية في مسألة الصفات : الله يعلم بعلم ليس متميزاً عن ذاته [أى ليس غير الذات ولا عينها] . وهذا الشرط الذى أضيف كان واجباً أن ينجى الإمكان العقيدى للصفات ، لكنه بعيد عنا أن نرى هذا الخلاف انتهى بهذه الصيغة المموهة بما يشبه الحق .

والماتريديّة ، هم أيضاً ، اجتهدوا في أن يضعوا معبراً بين أهل السنة والمعتزلة ، إذ أنهم قنعوا بصفة عامة بالصيغة الغنوصية . توجد صفات في الله (لأنها ثابتة بالقرآن) ، ولكن لا يمكن أن يقال إنها متحدة ممتزجة به ، كما لا يتصور أو يفهم أنها متميزة عن ذاته . وفضلاً عن هذا ، فإن الفهم الأشعرى ، وهو

الاعتراف بصفات ، كان يظهر في رأى كثير منهم صيغة لا تليق بالالوهية . الله يعلم بعلم أزلى ، « ب » ، ألا يوجد في هذا تمثيل "ما آلى؟ والعلم والقدرة والحياة ، كل هذه القوى الإلهية التى تكون الكمال غير النهائى لذاته ، ألا تظهر مباشرة وتعلن عن نفسها ، ومعرفة هذا الطابع المميز المباشر السريع ، ألا يزول بهذا المقطع الصغير ، وهو حرف « الباء » الذى يؤدى فى اللغة وظيفة أداة ؟ أما شيوخ سمرقند ، فخشية من أن يخطوا من عظمة الله لغوياً ، فقد لجأوا إلى حيلة بارعة فى رأيهم ، وهى أن يتخذوا صيغة متوسطة هى : الله عالم ويملك علماً عُزى إليه أزلياً ، إلى آخره .

ونعتقد أن هذا الذى تقدم يسمح لنا أن نتحقق أن المتكلمين المسلمين لم يوجدوا عفواً ، فى سوريا وبلاد ما بين النهرين ، فى جوار الجدليين من أبناء الأمم المغلوبة .

٨ — وفكرة كلام الله كونه موضوعاً من الموضوعات الهامة الجدية جداً فى الجدل العقيدى . كيف يمكن أن تفهم أن الله له صفة الكلام ، وكيف يُفسر إبانة أو إظهار هذه الصفة بالوحي المادى فى الكتب المقدسة ؟

وهذه المسائل ولو أنها تتعلق بمجموع مذهب الصفات ، إلا أنها مع هذا قد جُرِّدت وعولجت كمادة مستقلة عن التفكير العقيدى ، كما أنها كونه منذ عصر مبكر جداً موضوع مجادلات خارج هذا المجموع .

أهل السنة الحرفيون يجيبون عنها قائلين : الكلام صفة أزلية لله ، وليس لها مثله بدء ولا نهاية مطلقاً ، وليست أكثر من العلم والقدرة والصفات الأخرى لذاته اللانهاية . إذاً ، هذا الذى يُعترف به كإبانة عن الله المتكلم ، وهو الوحي — وهذا هو القرآن الذى يهيم الاسلام فى الدرجة الأولى — لا يظهر فى الزمان عن إرادة حرة خالقة خاصة بالله ، ولكنه وُجد فى الأزل تماماً ، ومن ثم كانت عقيدة أهل السنة حتى اليوم هى أن القرآن غير مخلوق .

وحسب هذا الذى تقدم ، يمكن بلا ريب أن نقطع بأن المعتزلة شعروا هنا بتصدع فى وحدة الله الخالصة ، إذ لم يروا فى صفة الكلام التى تشعر بالتشبيه المسلم بها [من جانب أهل السنة] لله ، وفى التسليم بكيان أزلى بجانب الله ، شيئاً أقل من حذف أو إلغاء وحدة الذات الإلهية . وفى هذه الحالة كان التعارض على حبل ذراع الجميع ، ما دام الأمر لا يتعلق بعد بالتجريد أو التعطيل فقط ، كما فى

مسألة الصفات بصفة عامة ، بل يتعلق بشيء محس تماماً يأخذ المكان الأول في هذا التفكير النظري . وهذه المسألة ، التي ترجع في أصلها إلى مسألة الصفات وإن جردت منها وصارت لها مكانة خاصة في الجدل الكلامي ، نجد مركز خطرها في هذه الصيغة ، وهي : « هل القرآن مخلوق أو غير مخلوق ؟ » وهذا استفهام كان من الواجب أن يثير اهتمام أقل المسلمين [أكثرنا] بعلم الكلام [، ولو أن الإجابة عنه تؤدي إلى سلسلة من الاعتبارات التي تتركه غير مكترث بذلك قطعياً . والمعتزلة ، ليفسروا « الله متكلم » ، قد اخترعوا نظرية عجيبية حيلية ، فوقعوا بها من سيء إلى أسوأ * إنه [— في رأيهم —] لا يمكن أن يكون صوت الله هو الذي يظهر أو يُسمع للنبي حينما يحس الوحي من الله يؤثر فيه بعضو السمع ، بل إنه صوت مخلوق . حينما يريد الله أن يظهر بالسمع ، يحول بعمل خالق خاص الكلام إلى حامل مادي [كالشجرة مثلاً في حادث موسى عليه السلام] ، وهذا هو الكلمة أو الكلام الذي يسمعه النبي . إن ذلك كلمة الله المباشرة بلا واسطة ؛ ولكنها الكلمة المخلوقة لله ، والتي تبين بطريق غير مباشر والتي فخواها أو مضمونها هو ما يعبر عن إرادة الله . وهذا الفهم أوحى إليهم بالصيغة التي أثرت عنهم في نظرية خلق القرآن ، التي بها يعارضون العقيدة السنية لكلام الله الأزلي غير المخلوق .

إنه ليس هناك بدعة معتزلية كان عنها جدل عنيف حاد ، وجاوز أثرها الأوساط المدرسية إلى الحياة العامة ، مثل هذه البدعة . فالخليفة المأمون انضم إلى صف القائلين بها ، وباعتباره سلطاناً مطلقاً أمر بالتسليم وقبول عقيدة خلق القرآن متوعداً بالعقاب الشديد من لا يقول بها ، وقد خلفه في هذه النزعة الاعتزالية المعتصم أخوه . والمتكلمون السنيون ، وغيرهم من الذين لم يريدوا الإذعان لها ، خضعوا إلى عذاب شديد . وعُهد إلى بعض القضاة وغيرهم من رجال الدين ، الذين رضوا أن يضطلعوا بدور رجال التفتيش ، بالتنقيب عن أشياع المذهب السني وامتحانهم واضطهادهم ، وكذلك بامتحان أولئك الذين لم يرضوا أن يصرحوا بوضوح كاف بخلق القرآن ، إذ لم يكن خلاص وسلام إلا بهذا التصريح والاقرار .

* في الأصل : فرء من زوبعة إلى صخرة .

وقد صور عام ١٨٩٧ م عالم أمريكي ، وهو وولتر باتون Walter M. Patton في مؤلف قيم ، سير هذه الحركة التفتيشية العقلية فيما يختص بأحد ضحاياها الشهيرين ، واضعاً في دراسة معتمدة على الوثائق القيمة الاضطهادات التي قاساها الرجل الذي صار اسمه شعار الارتباط أو التعلق القوي بالإيمان الإسلامي الشديد ، وهو الإمام أحمد بن حنبل (٥٤). وقد قلت في موضع آخر ، ويمكن أن أكرر هنا ، : « إن مفتشى المذهب الحر كانوا — إذا صح هذا — أكثر فظاعة وقساوة من زملائهم الحرفيين التقليديين ، وإنه على كل حال كان تعصبهم أكثر مقتاً وكرهية من تعصب ضحاياهم الذين طاموهم معاملة سيئة » (٥٥).

وإنه فقط في عهد الخليفة المتوكل ، وهو شخصية متنورة قليلاً ومحجوبة كذلك قليلاً ، والذي عرف جيداً أن يجمع بين مذهب أهل السنة في العقيدة والسكر والحب للأدب الفاحش القبيح — إنه في عهد هذا الخليفة ، نجد أنصار العقيدة القديمة يستطيعون رفع رؤوسهم بحرية . لقد صاروا مضطهدين بعد أن كانوا مضطهدين ، واتفقوا على أن يضعوا موضع التنفيذ عملياً تمجيدهم لله هذا المبدأ القديم ، وهو : « ويل للمغلوب » .

وقد كان هذا العصر أيضاً عصر الانحطاط السياسي ، أي من الفترات المناسبة للرجعيين الذين يقفون في سبيل الفكر ، فأخذ نقوذ القول بعدم خلق القرآن يمتد شيئاً فشيئاً ، ولم يقنع أنصار هذا القول بصياغة العقيدة بطريقة عامة ومرنة في غموضها ، وبالنداء بأن القرآن أزلي وغير مخلوق . وما معنى القرآن غير مخلوق ؟ هل المراد كلامه النفسي ، إرادته المبينة في هذا الكتاب ؟ هل المراد به النص المحدد المعروف الذي أوحاه الله إلى النبي « في لسان عربي مبين غير ذي عوج » ؟ لا ، [ليس المراد بأنه غير مخلوق هذا وحده] ، لقد صار السنيون جشعين مع الزمن : هذا الذي بين دفتي المصحف هو كلام الله ، وإذا فكرة عدم الخلق تشمل أيضاً النسخة المكتوبة من القرآن بالحروف المرسومة بالحبر فوق الورق ؛ بل ، هو « المقروء للصلاة » ، والمتلو الخارج من حناجر المؤمنين ، لا يتميز ذلك كله من كلام الله الأزلي غير المخلوق .

على أن الأحزاب المتوسطة من الأشاعرة والماتريدية كان لها في هذه الناحية شيء من التسامح يرضاه العقل . فالأشعري وضع في المسألة الرئيسية هذه النظرية : كلام الله أزلي ، ولكن هذا لا ينطبق إلا على الكلام النفسي ، أي الصفة الأزلية

لله التي ليس لها بدء ولم تنقطع مطلقاً . وعلى الضد من هذا الوحي إلى الأنبياء ، وكذلك أيضاً سائر مظاهر الكلام الإلهي ، كل هذه دلالات على كلام الله الأزلي المستمر دائماً (٥٦) . وهذا الفهم يطبّق على كل مظهر محس أو مجسم للوحي . ولنسمع ما يقوله الماتريدي فيما يختص برأي هذا الفريق المتوسط في هذه المسألة : « إذا تساءلنا ما هو المكتوب في نسخ القرآن ؟ نقول هو كلام الله ؛ والذي يتلونه في المساجد والذي يتلفظونه من الحناجر هو أيضاً كلام الله ؛ ولكن الحروف المكتوبة والأصوات والترتيل ، كل ذلك مخلوق » ؛ هؤلاء شيوخ سمرقند يعرضون هذا التضييق . أما الأشاعرة فيقولون : « هذا الذي يظهر مكتوباً في نسخة القرآن ليس كلام الله ، ولكنه فقط تبليغ من كلام الله ورواية عما يكون » ؛ إنه لهذا يرون مباحاً خرق أجزاء منفصلة من المصحف ، بما أن هذا ليس في نفسه كلام الله ، وإنهم ليعتمدون في ذلك على أن كلمة الله هي صفته ، وصفته لا تظهر منفصلة عنه ؛ وهكذا ، هذا الذي يظهر في شكل منعزل ، مثل ما تحتويه ورقة من المصحف ، لا يمكن أن ينظر إليه على أنه كلام الله . ولكن الماتريدية يقولون عن ذلك : زعم أو تأكيد الأشاعرة هذا ، هو أيضاً أدخل في البطلان من زعم المعتزلة .

من هذا يمكن أن نرى أن المتوسطين لم يستطيعوا أن يكونوا متحدين فيما بينهم . أهل السنة يسرون ، بناء على هذا : موسعين في غير اعتدال الدائرة التي تنحصر فيها فكرة كلام الله غير المخلوق ، وصيغة « لفظي بالقرآن مخلوق » تعتبر في رأيهم زندقة . ورجل تقى ورع مثل البخاري ، الذي يعتبر صحيحه في الحديث أصح كتاب بعد القرآن في نظر المؤمنين الحقيقيين ، كان نفسه فريسة لكثير من الأعنات ، لأنه رأى هذه الصيغة وأمثالها من الجائر (٥٧) .

والأشعري نفسه ، الذي أعطى لتلاميذه — كما رأينا من قبل — تحديداً عن نزعتة في كلام الله أكثر تحمراً شيئاً قليلاً ، لم يقنع بعد هذا بصيغته العقلية . لهذا نراه في عرضه الأخير النهائي لمذهبه يبين عن رأيه هكذا : « القرآن في كتاب الله المحفوظ ؛ وإنه في صدور هؤلاء الذين وهب لهم العلم وتقاسموه ؟ وإنه المقروء بالآلسن ؛ وإنه المسموع منا كما هو مكتوب ؛ ولو أن مشركاً طلب حمايته تمنح له بشرط أن يسمع كلام الله (سورة التوبة : ٦) كان ما تقوله له هو كلام الله نفسه . وهذا معناه أن كل ذلك هو كلام الله غير المخلوق الموجود

في اللوح السماوى فى الأزل : فى الحقيقة وليس بالمعنى المجازى على نوع ما ، وليس معناه أن كل هذا ليس إلا صورة أو تقلا أو تبليغاً من الأصل السماوى ؛ كل ما هو حق عنه ، هو كذلك حق فى مظهره فى الزمان والمكان التى تصدر فى الظاهر عن الناس » (٥٨) .

٩ — كل ما تحققناه هنا عن طبيعة حركة المعتزلة ، يجعل لهؤلاء الفلاسفة الدينيين الحق فى أن يروا أنفسهم عقليّين ، ونحن لن نمارى فى هذا اللقب . إن لهم الفضل فى أن كانوا الأوائل فى الإسلام الذين رفعوا العقل إلى مرتبة أن يكون مصدراً لمعرفة الدينية ، بل هم أول من اعترف صراحة بقيمة الشك كباعث أول على المعرفة .

ولكن هل لنا من أجل ذلك أن نسميهم أحراراً ؟ يجب علينا أن نأبى عليهم هذه التسمية . نعم ، إنهم بما أحدثوه من الصيغ المعارضة للفهم السنى كانوا الأوائل الذين أسسوا المذهب العقيدى فى الإسلام ، فمن يريد الخلاص لنفسه يجب ألا يؤمن إلا بهذه الصيغ الصلبة الجامدة دون سواها ؛ ولا شك أنهم قصدوا بهذه التعاريف التوفيق بين الدين والعقل ، ولكنها كانت صيغاً جامدة ضيقة قصدوا بها أن يعارضوا المذهب السنى غير المحدد للمؤمنين القدامى ، كما دافعوا عنها بشدة فى مناقشاتهم التى لم يكن لها نهاية . وكانوا أيضاً مفرطين فى التعصب ، ونزعة التعصب لا تنفصل عن المذهب العقيدى بطبيعته . فحينما كان للمعتزلة الحظ فى أن يكون مذهبهم هو المذهب الرسمى فى عهد ثلاثة من خلفاء العباسيين ، فرض هذا المذهب على الناس بقسوة التفتيش والتحقيق والإرهاب ، حتى جاء الوقت — بعد ذلك بقليل — الذى رفع فيه رد الفعل رأسه ، وأمكن أن يتنفس بحرية أولئك الذين كانوا يعتقدون أن لهم فى الدين مجموعة من التقاليد التقية وليست ثمرة النظريات العقلية المشكوك فيها .

وإنه مما يفيدنا فى تفهم ما أشر به متكلموهم من روح التعصب أن نورد بعض أقوالهم فى هذه الناحية ، هذه الأقوال منها : « من لم يكن معتزلياً لا يصح أن يسمى مؤمناً » ، فهكذا يقول بوضوح واحد من أساتذتهم المعروفين . وهذا ليس إلا نتيجة من نتائج مذهبهم العام الذى بحسبه لا يمكن أن يسمى مؤمناً من لم يعرف الله بطريق التفكير النظرى . وإذا ، فأغلب الشعب ذوو العقائد الساذجة لا يعدون من المسلمين ، لأنه بدون عمل العقل لا يوجد إيمان . ومن أجل ذلك

كانت مسألة تكفير العوام مما عاجله المعتزلة في هذا العلم الديني ، وكذلك لم يفتهم أن يقولوا بأن الصلاة لا تصح وراء أحد من هؤلاء السذج المؤمنين غير العقليين . وواحد من مشاهير ممثلي هذه المدرسة ، وهو معمّر بن عباد صرح بتكفير من لا يقاسمه طريقة نظره في الصفات وخلق الإنسان لأفعاله . ثم هناك معتزلي آخر ، وهو أبو موسى المُرّدار ، الذي يمكن أن نذكره مثالا لأوائل الزهاد في هذه المدرسة ، نادى متمشياً مع وجهة النظر هذه السالفة بأن نظرياته أو آراءه هي التي وحدها تؤدي إلى النجاة من النار . هكذا ذهب ونادى ، حتى أمكن أن يرد عليه بأنه ، تبعاً لرأيه الخاص أو الشخصي ، لن يدخل الجنة من بين المؤمنين إلا هو وحده واثنان أو ثلاثة على الأكثر معه من تلاميذه (٥٩) .

ولقد كان سعادة حقة للاسلام أن الدعاية السياسية التي مُنحت إلى مثل هذا الفهم كانت محدودة بثلاثة من الخلفاء فقط ، لأنه إلى أي حد كان يصل المعتزلة لو مُدَّ لهم زمناً طويلاً في العون الرسمي من الخلفاء ذوي السلطان ؟ إن مذهب هشام الفوطي مثلاً ، وهو أحد الذين رفضوا رفضاً تاماً أن يقبلوا الصفات الإلهية وتحديد القدر ، يرينا كيف كان بعض هؤلاء يتصور أو يتمثل الأشياء ؛ « إنه يقرر أن من المباح قتل خصوم مذهبهم غيلة وخفية ، والاستيلاء على كل أموالهم بالخداع أو القوة ؛ كما يقرر أنهم كفرة ، وإذا حياتهم وأموالهم خارجة عن الشريعة (٦٠) » . إن هذه النظريات ليست كما هو معلوم إلا نظريات المجامع أو الجماعات ، ولكنها دُفعت إلى أبعد لتصل إلى فكرة أن الأرض التي لا يسود فيها الاقرار بالإيمان كما يراه المعتزلة يجب أن تعتبر كبلاد حرب . ذلك بأن علم تقويم البلدان الإسلامي يقدم لنا ، فضلاً عن تقسيم العالم إلى سبعة أقاليم ، تقسيماً آخر قاطعاً أكثر من الأول : هو دار الاسلام ودار الحرب (٦١) . ويجعل في الطائفة الثانية كل البلاد التي يسود فيها الكفر بين السكان ، وذلك برغم أن الدعوة إلى الإسلام وصلت إليهم ، وواجب أمراء الإسلام أن يحاصروا أو يحيطوا بهذه البلاد وأمثالها ، وهذا هو الجهاد — الحرب المقدسة — المأمور به في القرآن ، وهو آمن الوسائل للاستشهاد . وكثير من المعتزلة كانوا يودون لو قدروا أن يُسوّوا بدار الحرب البلاد التي لا يسود فيها فهم المعتزلة في العقائد ، فقد كان من الواجب في رأيهم أن يقاتلوا بالسيف فيها كما يقاتلون في بلاد الكفرة والوثنيين (٦٢) .

إن هذا في الحقيقة مذهب عقلي قوى ونشط جداً ؛ ولكننا لا نستطيع أن نحفل بهم ونُعلى من شأنهم كرجال أنظار حرة ومتساحة ، هؤلاء الذين تُعتبر مذاهبهم مبدأ السير ومادة الغذاء لمثل هذا التعصب . وللأسف ، هذا ما لا تفكر فيه عندما تقدر تاريخياً المذهب الاعتزالي ، وفي كثير من الأوصاف الخيالية التفصيلية عن التطور الممكن للإسلام ما يرسم لنا لوحة تريننا كم كان نافعاً لنمو الإسلام أن يصل المعتزلة إلى السيادة الروحية . إنه قل أن تؤمن لهذا بعد ذلك الذي سمعناه عنهم منذ قليل .

نحن لا نستطيع نكران أنه كان لنشاط المعتزلة نتيجة نافعة ؛ فقد ساعدوا في جعل العقل ذا قيمة حتى في مسألة الإيمان ، وهذا هو الفضل الذي لا يُجحد والذي له اعتباره وقيمه ، والذي جعل لهم مكاناً في تاريخ الدين والثقافة الإسلامية ، ثم إنه برغم كل الصعوبات التي أثارها مذهبهم ، وكل ما أنكروه على خصومهم ، فإن حق العقل قد انتصر على أثر كفاحهم بنسبة صغيرة أو كبيرة حتى في الإسلام السني ، ولم يكن هيناً بعد هذا إبعاده تماماً .

١٠ — لقد ذكرنا بعد هذا مراراً اسمي إمامين ، هما أبو الحسن الأشعري وأبو منصور الماتريدي ، اللذان كان أولهما في مركز الخلافة وكان الثاني في آسيا الوسطى ، واللذان عملا على تخفيف حدة الجدل والخلاف العقيدى بصيغ متوسطة أصبحت الآن معترفاً بها كمواد من الإيمان السني . ولا يستحق العناء الدخول في تفاصيل الاختلافات الدقيقة التي تفصل بين هذين المذهبين ، على إتصالهما ببعض إتصلاً وثيقاً .

وقد كسب الأول أهمية كبيرة تاريخية . ومؤسسه نفسه كان تلميذاً للمعتزلة وانفصل فجأة عن مدرستهم — وهناك أسطورة تتكلم عن رؤيا ظهر النبي فيها له وحدد له هذا التغير — وعاد جهاراً إلى احتضان مذهب أهل السنة ، الذي أمده بنفسه كما أمده أكثر منه تلاميذه بصيغ متوسطة لها طابع سني قليلاً أو كثيراً ، ومع هذا فلم يستطيعوا أن يجيبوا ذوق المحافظين القدماء ، ففي أثناء زمن طويل لم يكن من المستطاع لهم أن يخاطروا بتعليم علم الكلام علناً . وإنه حينما أنشأ الوزير الشهير للسلاجقة نظام الملك ، في منتصف القرن الحادي عشر ، في المدارس الكبيرة التي أسسها في نيسابور وبغداد كراسي عامة لهذا المذهب الكلامي الجديد ، أمكن لمذهب الأشعري أن يُعلّم رسمياً وأن يصير مقبولاً

لدى أهل السنة ، وأمكن لمثل هذا المذهب الكبار أن يكونوا أصحاب كراس في المؤسسات النظامية . في هذا الحين إذاً تقرر انتصار المدرسة الأشعرية في كفاحها ضد المذهب المعتزلي من ناحية ، وضد المذهب السني الذي لا يتساهل من ناحية أخرى . والعصر الذي ازدهرت فيه هذه المؤسسات هو إذاً عصر هام ، لا في تاريخ التعليم فحسب ، بل أيضاً في تاريخ العقيدة الإسلامية ، ومن أجل ذلك علينا أن نفحص عن قرب هذه الحركة .

حينما يدعون الأشعري رجلاً ذا مذهب متوسط معتدل ، يجب ألا نعلم هذا الحكم المميز لكل نزعاته الكلامية ، بتوسيعه حتى يضم كل مسائل المذهب التي نشب الكفاح من أجلها في العالم الإسلامي ، في القرنين الثامن والتاسع ، بين الآراء المتعارضة والمتناقضة . إنه بلا ريب عرض صيغاً موفقة ، حتى في مسائل حرية الإرادة وطبيعة القرآن ، ولكن الذي يجب أن يُنظر إليه كطابع مميز له أحسن تمييز هو موقفه الكلامي ؛ هو الوضع الذي اتخذته في مسألة تداخلت بعمق أكثر من كل الإفهام أو التصورات الدينية في قلوب الجمهور والعامة ، أغنى بها تحديد الفكرة عن الله في مقابلة الفرقة المجسمة .

ولا يمكن في الحقيقة أن تصف وضعه الذي اتخذته في هذه المسألة بأنه وضع وسط . ونحن في أيدينا عن هذا الإمام ، الذي يعتبر أكبر حجة عقيدية في الإسلام السني ، مختصر عقيدتي عرض فيه مذهبه في صورة نهائية ، وجادل فيه بحنق تعصبي الأفكار والآراء المعتزلة المعارضة . هذا المختصر هو رسالة هامة (٦٣) ، كانت تعتبر فيما مضى مفقودة وغير معروف لنا منها إلا قطع بواسطة نقول مختلفة ، ولكنها صارت الآن في متناولنا في طبعة كاملة نشرت في حيدرآباد ، وهي وثيقة أساسية لمن يريد أن يعني على نحوٍ ما بتاريخ العقائد الإسلامية . ومن مقدمة هذه الرسالة [وهي الإيانة] نرى أن علاقة الأشعري بالمذهب العقلي تتضح مشكوكاً فيها . هذه المقدمة التي يعلن فيها أن : « قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها ، التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ، وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث . ونحن بذلك معتمدون ، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل — نضمر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته — قائلون ، ولمن خالف قوله مجانبون ؛ لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل ، الذي أبان الله به الحق ، ورفع به الضلال

وأوضح به المنهاج ، وقع به بدع المبتدعين وزيع الذائعين وشك الشاكين .
فرحمة الله عليه من إمام مقدم ، و خليل معظم مفخم* .
إذاً ، الأشعري منذ بدء قانونه الإيماني ، يعلن نفسه حنبلياً ، وهذا مالا
يجعلنا نفترض استعداده لتوسط . حقيقة ، حينما جاء إلى الكلام عن نزعات
المجسمة ، نراه يصب سило من السخرية والاستهزاء على العقليين الذين يبحثون
عن تفسيرات مجازية للتعابير المادية في النصوص المقدسة . ولما لم يقنع بإظهار
شدة العقيدة السنية ، لجأ إلى العلماء باللغات . إنه يرى أن الله يذكر أنه أوحى
القرآن « بلسان عربي مبين » ؛ فلا يمكن إذاً أن تفهمه إلا في المعنى الأصلي
الجاري في لسان العرب . إذاً أين نجد عربياً استعمال كلمة « اليد » في معنى
« النعمة » ، إلى آخر أمثال هذه الكلمات والتعابير ، أو استعمال من هذه الحيل
اللغوية التي يريد العقليون أن يكشفوها في النص المبين الواضح ليجردوا
فكرة الألوهية من كل ذاتية أو جوهرية ؟ ثم يقول الأشعري أيضاً : « بالله
نستهدى ، وإياه نستكني ، ولا حول ولا قوة إلا بالله ، والله المستعان . أما
بعد ! فمن سألنا فقال أتقولون إن لله سبحانه وجهاً ؟ قيل له تقول ذلك خلافاً
لما قاله المبتدعون ، وقد دل على ذلك قوله عز وجل « ويبقى وجه ربك ذو
الجلال والإكرام » (سورة الرحمن : ٢٧) . فإن سئلنا أتقولون إن لله يدين ؟
قيل تقول ذلك ؟ وقد دل عليه قوله عز وجل « يدُ الله فوق أيديهم »**
(سورة الفتح : ١٠) ، وقوله : « لما خلقت بيدي » (سورة ص : ٧٥) ؛
وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الله مسح ظهر آدم بيده
فاستخرج منه ذريته ؛ وقد جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله خلق آدم
بيده ، وخلق جنة عدن بيده ، وكتب التوراة بيده ، وغرس شجرة طوبى
بيده ؛ وقال عز وجل « بل يدها مبسوطتان » ؛ وجاء عن النبي صلى الله عليه
وسلم أنه قال : « كلتا يديه يمين » . وإذاً ، فالمقصود هنا المعنى الحرفي دون سواه
ولأجل أن نفر من التجسيم الغليظ ، نراه يضيف حقاً إلى قانونه هذا الاستدراك ؛
وهو أن لا يصح أن نعني بالوجه والقدمين وأمثال ذلك مشابهة لأعضاء الجسم

* عن الأصل ، طبعة إدارة الطباعة المنيرية ، عام ١٣٤٨ هـ ، ص ٨ — ٩ .

** ذكر المؤلف « أيديكم » وهو خطأ طباعاً .

الانسانى ، وأن كل هذا يجب أن يُفهم بلا كيف (أنظر ما تقدم) . ولكنه لا يوجد في هذا أى توفيق ، فإن توسط المذهب السنى القديم كان يفهم ذلك تماماً على هذا النحو . ليس هذا مسألة أو توفيقاً بين ابن حنبل والمعتزلة ، ولكن — كما رأينا في الأمانة الأولى للأشعرى — تسليم بلا شرط من المرتد المعتزلى الذى يتجه إلى فكرة إمام التقليديتين الصلب الذى لا ينثنى ، وفكرة خلفائه من بعده . وقد حرم الأشعرى ، بسبب ما كان منه من سعة صدره للاعتقاد الشعبى ، الشعب أو الأمة الاسلامية من الثمار الهامة للمذهب للاعتراف (٦٤) . ولقد بقى سليماً بحسب وجهة نظره الايمان بالرقى والسحر ، فضلاً عن كرامات الأولياء أيضاً ، بينما محا المعتزلة كل هذا تماماً .

١١ — إن المسألة أو التوفيق الذى يُعدّ عنصراً هاماً في تاريخ العقائد الاسلامية ، والذى يمكن أن تعتبر نتيجته اتجاهاً هاماً أقره الاجماع ، لا يرتبط باسم الأشعرى نفسه ، ولكن يرتبط بالمدرسة التى تحمل اسمه . لم يكن مستطاعاً أكثر ، حتى إذا ملنا إلى ناحية المذهب السنى ، أن نحذف العقل كمعين للمعرفة الدينية . وقد عرفنا منذ قليل ، من عقيدة الاقرار بالايمان كما جاء عن الأشعرى ، الاتجاه الذى كشف عن رأيه في مصادر المعرفة الدينية بحج واحتفال ، فهنا لا نسمع شيئاً عن حق العقل — ولو كوسيلة مساعدة — في معرفة الحقيقة ، وقد كان الحال غير هذا تماماً في مدرسته .

هذه المدرسة ، ولو أنها في تشدها في هذه الناحية أقل من المعتزلة ، تتطلب أيضاً من الجميع النظر والتفكير النظرى في معرفة الله ، وتحكم على التقليد الذى لا أثر للتفكير فيه . فضلاً عن هذا المطلب العام ، فكثير من رؤساء المدرسة الأشعرية التزموا في كثير من النقط طريق المعتزلة ، وبقوا أمناء لمنهجهم ؛ هذا المنهج الذى لم يكتف إمامهم كما بينت آنفاً بملاحقته بهجمات اعتقادية ، بل نال منه وفتح فيه ثغرات بسهام مستعارة من الكنانة اللغوية . والمتكلمون الأشاعرة لم يكتروا كلية باحتجاجات أستاذهم ، بل ثابروا واستمروا على التوسع في استعمال طريقة التأويل (انظر نحو هذا فيما تقدم) . وبغير هذا كان لا يمكن الفرار من التجسيم ، لأن إرادة توحيد الآراء الحنبلية والآراء الأشعرية كان طلب المستحيل . ولكن ماذا قال الأشعرى عن الطريقة التى انتصرت فيما بعد في سبيل الاستخدام السنى للتأويل ؟ كل الحيل لتفسير مكره

[متعسف فيه] كانت موضع تفكيره [وانتفاعه] ، لا إبعاد ما في القرآن والحديث من التعابير المجسمة [عن الدلالة على التجسيم أو التشبيه] .

أما بالنسبة للقرآن فإن المعتزلة قد كانوا أعموا في ذلك الزمن إتماماً كافياً للعمل الضروري في هذه الناحية ، وأما الحديث فقد كان اهتمامهم من أجله أقل ؛ إذ كان لديهم هنا الوسيلة السهلة الميسورة ، وهي أن يعلنوا ببساطة عدم صحة الأحاديث التي توجد فيها تعابير شائكة ، وبذلك لا يشغلون أنفسهم بعد هذا بشيء من التفسير أو التأويل العقلي . لكن المتكلم السني لم يستطع اصطناع هذه الطريقة ، ولهذا نجد خطر منه التفسيرى [أو التأويل] يستند — عن تفضيل — إلى النصوص المتواترة . وكم كان قد امتد التجسيم ، وبصفة خاصة في الحديث ، الذي نما بطريقة غير محدودة ! لنسمع ، مثلاً ، نموذجاً استخرجناه من مسند أحمد بن حنبل « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج عليهم ذات غداة ، وهو طيب النفس مسفر الوجه أو مشرق الوجه » ، ولما سئل عن السبب قال « وما يمنعني ؟ وأتاني ربي عز وجل في أحسن صورة » ، قال يا محمد ! قلت : لبيك ربي وسعديك ! قال فيم يختصم الملائ الأعلى ^(٦٥) ؟ قلت لا أدرى أى رب . . . قال : فوضع كفيه بين كتفى فوجدت بردهما بين ثديي حتى تجلى لى ما فى السموات وما فى الأرض ^(٦٦) . وبعد هذا جاءت إشارات عن المحادثات فى الملائ الأعلى .

وقد كان يكون عملاً عابثاً محاولة تجنب هذا التجسيم الغليظ بواسطة التأويل أو التفسير ، والمتكلمون العقليون لم يشعروا مطلقاً بالنعطاف أو ميل للنصوص التي لم تقبل فى كتب الحديث المعترف بها ، وذلك كتلك النصوص التي ذكرناها آنفاً . ومسئوليتهم تكون أكبر بأزاء النصوص التي توجد فى كتب الحديث المعتمدة والمعترف بها من أهل السنة جميعاً ؛ مثلاً ، جاء فى موطأ مالك بن أنس أن ربنا ينزل كل ليلة إلى السماء الأولى قبل الثلث الأخير من الليل ، ويقول : من يدعوني فأستجيب له ؟ من له حاجة فأقضيها له ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ « ^(٦٧) .

وقد استؤصل التجسيم من هنا بمساعدة التعمّل اللغوى الذى أمدتهم به خاصة الكتابة العربية القديمة التى لا تُرسم فيها الحروف المتحركة بالكتابة فى الكلمات ، فبدلاً من « يُنزل » ^(٦٨) . يمكن أن يقرأ « يُنزل » أى يُنزل الله

الملائكة ، فيزول المكان المنسوب لله في النص ؟ إذ يصير المعنى أن الله ليس هو الذي ينزل ، بل إنه يُنزل الملائكة الذين يقذفون بهذه النداءات باسمه [تعالى] . ومثال آخر : الحديث الإسلامي أخذ من سفر التكوين (١ : ٢٧) هذه العبارة : « خلق الله آدم على صورته » [فكان تأويله أن] الله ليس له صورة ، وإذا فالضمير يجب أن يعود إلى آدم ، فيكون المعنى أن الله خلق آدم على الصورة التي تلقاها آدم ^(٦٩) . وهذه الأمثلة [وسواها كثير] ، ترينا الطريقة أو المنهاج المستعمل كثيراً لحل الصعوبات أو المشاكل العقيدية ، بواسطة النقل والتبديل اللغوي النحوي .

وهكذا غالباً نراهم لجأوا إلى حيل من اللغة واشتقاقها ومعانيها المختلفة ، هذه الحيل التي تضاعف معاني الكلمات العربية ؛ مثلاً : « الجحيم سوف لا ترضى حتى يضع الجبار قدمه فيها ، وحينئذ تقول حسبي حسبي ! » ^(٧٠) فجاء التفنن المتنوع الذي استخدمه [أهل السنة] في تأويل هذا النص ، المضايق للفهم أو التصور الملتزم لله ، يرينا معرضاً كاملاً للحيل التفسيرية في صالح المدرسة الأشعرية . إنهم أولاً اعتقدوا أنهم يجدون وسيلة خارجية تماماً تخرجهم من هذا المأزق ، فوضعوا في متن الحديث ضميراً بدل الفاعل الظاهر [في النص المتقدم] ، فصار النص : « الجحيم لن تكون ممتلئة حتى يضع قدمه فيها » ؛ ولكن من الذي يضع قدمه فيها ؟ هذا ترك خافياً ، إلا أنه على الأقل ليس في النص على هذه الصورة ما يلزم أن يكون الفاعل الذي يعود عليه الضمير هو الله ، ولكن هذا كان خداعاً ولم يفيدوا منه شيئاً .

وآخرون أرادوا التخلص من ذلك الضيق مع اعترافهم أن الفاعل هو الجبار ، ولكنهم لا يجعلونه الله . إنه في رأيهم يمكنهم بيسر أن يدللوا ، بحجج مأخوذة من لغة القرآن والحديث ، على أن هذه الكلمة يُعنى بها هنا العاصي المتمرد العنيد ؛ فيكون الجبار الذي يضع قدمه في جهنم ليس الله ، بل إنه شخص قوى قادر ، أي مجرم مُرسل إلى النار ، يضع تداخله الشديد القوى نهاية لتعمير جهنم . لكن هذه الوسيلة تتكشف كذلك عن صعوبة عسرة عند امتحان عميق ؛ فإن معنى هذه الكلمة « الجبار » وإرادة الله بها ثابت من أحاديث مختلفة ، جاء في بعضها بدلها « الله أو رب العزة » ، وإذاً يكون الفاعل هو الله بلا ريب ، وإذاً لم يخرج الأشاعرة من الضيق والخرج ! ولكن ما الذي لا يحاوله المفسر

العقيدى ؟ اليأس يجعله أكثر تقنناً أيضاً ! فنه قد أخفق أمام الفاعل ، والمعلوم فى هذا هو المفعول ، [فلنتوجه إليه بالتأويل !] الفاعل بلا شك هو الله ، فهو الذى يضع قدمه ، ولكن كلمة « قدمه » لا يعنى بها الرجل حتماً ، فمن بين معانيها الكثيرة أنها تدل على « جماعة من الناس تُرسل إلى الأمام ، وإذا فالله يضع هؤلاء القوم فى النار [لتقول حسبي حسبي] . غير أنه بكل أسف نجد حديثاً آخر ، أو رواية أخرى ، جاء فيه كلمة « رجل » بدل كلمة « قدم » ، فكيف يعمل الأشاعرة ؟ هل كلمة « رجل » تعنى بلا شك « القدم » أى العضو الخاص المعروف ؟ لا ، ليس فى الأمر شئ من هذا بالمرّة ؛ فانه لا يوجد « بلا شك » فى قاموس اللغة العربية ، كلمة واحدة يمكن أن يراد بها كثير من الأشياء ! كلمة « رجل » إذاً يمكن أن يراد بها أيضاً جماعة من الناس ، فيكون المعنى أن الله يضع جماعة من الآئمين طبعاً على باب جهنم ، وأنهم هم الذين يصيحون : كفى ، كفى !

إنه — فى الحق — قد تكلمت عن معرض من القوة التأويلية بخصوص هذه الجملة التى كانت موضوعاً لتأويل مختلفة ، ولكن الذين أرونا هذا المعرض ليسوا هم المعتزلة ، إنهم من الأشاعرة الخالص . وكم صب مؤسس هذا المذهب نفسه على تلاميذه سيلاً من حنقه وسخطه على فقه اللغة !

١٢ — على أن هذه الحركة العقلية للمدرسة الأشعرية إذا كانت استقبلت استقبالا طيباً كوسيلة للفرار من التجسيم الذى يراه الجميع شنيعاً ، فقد استقبلتها المخلصون للحديث أى السنيون حقاً ، وهذه الحالة كانت مرتبطة بظرف آخر أو حالة أخرى .

طريقة الأشاعرة آلمت القدامى من المؤمنين المتكلمين [أهل السلف] ، بسبب ما تربطها بمذهب المعتزلة من وشائج وصلات وثيقة العرى ، ونعنى بهذا المبدأ المشترك بين المعتزلة والأشاعرة ، وهو « أن البرهان المؤسس على العناصر النقلية لا يعطينا أى يقين » . المعرفة التى لا تستند إلا إلى المصادر النقلية هى معرفة مشكوك فيها ، لأنها تتعلق بعوامل لا يمكن أن يكون لها إا قيم نسبية لإثبات ما يراد من وقائع وحقائق متعددة ؛ تتعلق مثلاً بالتأويل الذاتى ، وبالمعنى المرتبط بخصائص الصور البلاغية من مجاز واستعارة ونحوها . إنه لهذا لا يمكن أن تنسب قيمة مطلقة لمصادر مثل هذه المعرفة إلا فى مسائل العمل الشرعى ، وحتى فى هذه المسائل نراها تترك مكاناً لآراء مختلفة فى النتائج التى

يمكن أن تستخرج منها ، وأما في مسألة العقيدة فليس لها إلا قيمة ثانوية . في هذه الناحية يجب أن يكون السير من الأدلة العقلية ؛ إنها فقط هي التي تسمح لنا بالوصول إلى اليقين ^(٧١) . وفي هذا الاتجاه نجد — في هذا الزمن الحديث جداً — المفتي المصري المتوفى منذ قليل يتمكن من أن يضع في الإسلام مبدأ هاماً جداً ؛ هو « أنه إذا تعارض العقل والنقل ، أخذ بما دل عليه العقل » . وهو « مبدأ — كما يقول — لا يعارض فيه إلا قليل من الناس ، من هؤلاء الذين ليسوا محل الاعتبار ^(٧٢) » .

هذا ولو أن الأشاعرة سندوا في العادة العقيدة السنية بأدلتهم العقلية ، وأنهم — مخلصين وأمناء لمبدأ أستاذهم — قد اجتنبوا أو احترسوا أن يذهبوا بأقيستهم إلى صيغ تخرج عن المذهب السني المضبوط ، فإنه مع هذا كان الامتياز الذي منحوه للعقل على النقل في التدليل للعقائد ممقوتاً في رأى المدرسة القديمة التي لا تتساهل في شيء في هذه الناحية . وماذا يجب أن يكون هذا إذاً في رأى الجسمين عبيد الألفاظ والحروف ، الذين لم يكونوا يطبقون أن يسمعوا كلمة بخصوص الصفات المنسوبة لله في الكتاب ؛ لا بطريق المجاز والاستعارة ، ولا وسيلة تفسيرية أخرى تقدمها لنا علوم البلاغة !

في رأى رجال المدرسة القديمة النقلية أو السلفية لم يكن إذاً فرق بين المعتزلة والأشاعرة . علم الكلام في ذاته ، في مبدئه ، هو العدو ؛ سواء أقاد إلى نتائج سنية أو بدعية ^(٧٣) وشعارهم هو « فر من الكلام ، في أى صورة يكون ، كما تفر من الأسد » . وعاطفتهم يعبر عنها حديث أو قول حائق ينسبونه للشافعي ، وهو : « حكى على رجال علم الكلام أنهم يجب أن يضربوا بالسياط والنعال ، وأن يطاف بهم مشهرين في المجامع والقبائل ، وينادى عليهم : هذا جزاء من ينبذ علم القرآن والسنة في ناحية وينكب على علم الكلام ^(٧٤) » . الكلام علم « إن أصاب المرء فيه لم يؤجر ، وإن أخطأ فيه كفر » ^(٧٥) . المؤمن الحق لا يصح أن ينحني أمام العقل ، وأنه ليس هناك حاجة للعقل في معرفة الحقيقة الدينية ، فهي محتواة في القرآن والسنة ^(٧٦) . ليس من فرق بين علم الكلام وفلسفة أرسطوطاليس ، فكلاهما يؤدي إلى الاتحاد والزندقة . رجال الكلام لم يكونوا يستطيعون أن يستمدوا شيئاً من هذا القبيل من العقل ، الذي قصاراه تعقل حقائق الدين وقضاياه ، [أو جعل هذه إلحقائق معقولة] .

الإيمان والعقيدة مرتبطان بالمنقول وحده ، أما العقل فلا يستطيع أن يخاطر في هذه الناحية .

هكذا من الممكن أن يقال عن المذهب الأشعري ، الذي أريد به المسألة والتوفيق ، إنه أخذ بين تارين ، وهذا هو نصيب كل نزعة تعمل كل التوفيق والحكم بين غايتين أو طرفين . الفلاسفة والمعتزلة على خصومة مع الأشاعرة كما هو الحال مع الرجعتين ، وذوى العقول المضطربة ، والسطحيين ذوى العقليات التي لا تدع سبيلا للدخول معهم في نقاش أو جدل جدى . إن نقد أو رقابة الأشاعرة للمعتزلة والفلاسفة لم يعفهم من لعنات المؤمنين القدامى ، وإن كان قتالهم لفلسفة أرسطوطاليس في صالح الدين قد شُكروا من أجله قليلا .

١٣ — وفيما خلا علم الكلام الأشعري بمعناه الخاص ، فإن الفلسفة الطبيعية للأشاعرة تستحق منا كذلك التفاتا خاصا .

من الممكن أن يقال عن هذه الفلسفة إنها تتكون من تصور الطبيعة الذي يسود الإسلام السنى . فلسفة الكلام لا تعتبر مطلقا كذهب أو نظام محدد ، ولو أنه يمكن القول بصفة عامة أن إدراكها أو فهمها الفلسفى للعالم يتبع — فى أغلب الأحيان والحالات — آثار الفلاسفة . فى الطبيعة المشائية (٧٧) ، وخاصة أصحاب نظرية الجوهر الفرد . فمنذ البدء ، وحتى قبل العصر الأشعري ، كانوا يلومون رجالها على عدم معرفة الطبيعة المستقرة للظواهر وخضوعها للقوانين الخاصة . ها هو ذا المعتزلى المعروف الجاحظ يذكر الاعتراض الذى وُجّه إلى زملائه فى المذهب من ناحية الأرسطيين ، وهو أن تدليلهم على الوجدانية يتطلب نفى كل حقائق الطبيعة (٧٨) .

وخصوم آخرون ، جاهلون جماع هذه النظريات الفلسفية ومعناها العميق ، أمكنهم أن يأخذوا على النظام ، وهو واحد من أشجع ممثلى هذه المدرسة ، إنكاره لقانون عدم تداخل الأجسام (٧٩) . إنه يُنقل عنه حقيقة فكرة من هذا النوع ، فكرة تكشف عن عقى قبوله للفهم الرواقى للطبيعة (٨٠) .

وبرغم كفاح المعتزلة للفلسفة المشائية ، فقد ارتدوا أحيانا رداء أرسطوطاليسيا ، وأرادوا أن يصيروا أكثر قبولا [من الآخرين] بتجليهم بعض الأزهار الفلسفية ، وهذا — بالإجمال — ما لم يقدم مطلقا لدى الفلاسفة . هؤلاء ينظرون باحتقار إلى طريقة علم الكلام ، ولا يعتبرون المتكلمين أكفاء

تخصومتهم وأحرياء بالجدل معهم ؛ وإنهم لا يجمعهم صعيد واحد مشترك بينهم ، فلا يمكنهم إذاً أن يدخلوا وإياهم في جدل جدتي . « المتكلمون — كما يقولون — يدعون أن أحسن مصدر للمعرفة هو العقل ؛ ولكن هذا الذي يزعمونه هكذا ليس في الحقيقة هو العقل ، كما أن منهجهم ليس له قواعد بالمعنى الفلسفي . إن الذي يسمونه عقلاً ، يزعمون أنهم به عقليون ، ليس إلا نسيجاً من خيال وهمي » . ومن البديهي أن هذا الحكم من الفلاسفة أكثر انطباقاً على الأشاعرة منه على المعتزلة . إن الذي يقوله الأرسطيون والافلاطونيون المحدثون — من القرن العاشر إلى الثالث عشر — عن أن الفلسفة الطبيعية لعلم الكلام ليست عقلية (٨١) ، يصيب في الأول الأشاعرة الذين ، في صالح مبادئهم البديهيّة العقيدية ، يضعون أنفسهم في تعارض مع كل الأنظار التي تنتج عن ملاحظة القوانين الطبيعية واعتبارها . إنهم يميلون مع « البيرونيّين Les Pyrrhonistes »* إلى إنكار يقين مدركات الحواس ، ويمنحون المكان الأكبر إلى فرض الأوهام الحاسية ؛ وإنهم ينكرون قانون العلية أو السببية ، هذا « المصدر والمرشد والهادي أو البوصلة لكل علم عقلي » . إنهم يرون أنه لا شيء في العالم يحصل أو يحدث حسب قوانين ثابتة مع ضرورة حقيقية ، والمقدم ليس في نظرهم سبب التالي أو علته ؛ وإنهم يحسون قلقاً شديداً في مواجهة فكرة السبب أو العلة ، حتى لا يرضون أن يسموا الله العلة الأولى ، ولكن فاعل الطبيعة وظواهرها (٨٢) . وكان من ذلك أن يقبلوا إمكان حدوث أشياء فوق الطبيعة ؛ فمن الممكن رؤية أشياء ليست في مدى الرؤية مثلاً ، كما أمكن أن يقال عنهم — سخرية بهم — أنهم يرون ممكناً أن يرى أعمى في الصين بقعة بالاندلس (٨٣) . وهم لهذا كله يستبدلون فكرة العادة بقانون الطبيعة .

إنه ليس بمقتضى قانون ، بل بمقتضى عادة مقررة عن الله في الطبيعة (إجراء العادة) ، أن بعض الظواهر تتبع أخرى وتتوالى عنها ، وهذا التعاقب ليس مع هذا ضرورياً . من أجل ذلك ليس ضرورياً أن يجرّ فقدان الطعام والشراب إلى العطش ، ولكن هذين يكونان بالعادة عن ذلك فقدان ، الجوع والعطش يجعلان من أن الحالة العارضة التي تتكون من الإحساس بالجوع والعطش تنضم إلى

* أي الشكّك أتباع يرون

المادة ؛ أما هذا العارض فيبقى خارجاً عن ذلك (والله قادر على إبعاده) ، والجوع والعطش يبقيان أيضاً خارجين بعيداً . والنيل يزيد وينقص حسب العادة ، لا على أثر علل طبيعية ؛ وحادث الفيضان إذا لم يحصل ، لا يتغير مستوى النهر* .

وفي وسعهم — كما يزعمون — أن يجدوا تفسيراً لكل شيء في العالم بهذا الفرض ، وهو « إن كل ما يظهر لنا أنه نتيجة لقوانين ، ليس إلا عادة الطبيعة » . فالله قرر في الطبيعة عادة أن بعض مجاميع النجوم توافق بعض الحوادث والظواهر ؛ فالمنجمون يمكن أن يكونوا إذاً على حق ، ولكنهم فقط يعبرون عن أنفسهم خطأ وزوراً^(٨٤) . وكل حادث يكون — إيجاباً أو سلباً — نتيجة خلق خاص من الله ، وإنه يتبع السير المعتاد للطبيعة ، غير أنه من الممكن أن يكون في ذلك استثناء ؛ وحينما يغير الله نظام الظواهر الطبيعية يحدث ما نسميه معجزة وما يسميه الأشاعرة خرق العادة . واستمرار العادة نتيجة خلق مستمر . لقد اعتدنا أن نعزو الظل لغياب الشمس ، ولكن لا شيء من ذلك بالمرّة ! الظل ليس نتيجة لغياب الشمس ؛ إنه مخلوق ، وإنه لأمر واقعي ثابت . وهذا ما أجاز لعلماء الكلام أن يفسروا هذا النقل أو الرواية التي تقول إن في الجنة شجرة يمكن أن يسيرا فيها الراكب مائة عام دون أن يخرج من ظلها ؛ وإلا ، فكيف يكون هذا متصوراً أو مُدركاً ما دامت الشمس ستتكور (سورة التكويد : ١) قبل دخول أهل الجنة الجنة ؟ من أين حيناً لا يكون شمس يكون ظل ! الظل ليس له صلة بالشمس ، إن الله هو الذي يخلق الظل ؛ وهنا تماماً قد حصل خرق للعادة^(٨٥) .

وهذه الفكرة عن الطبيعة نجدها في كل إدراك أو تصوير للعالم في العقائد الأشعرية ، والأشعرى نفسه طبقها من قبل بسعة . إنه ينسب له مثلاً المذهب الذي يرى أنه بمقتضى عادة الطبيعة لا يمكن أن يدرك المرء بحاسة النظر الروائح والطعوم الخ ؛ الله كان قادراً على أن يعطى لحاستنا النظرية القدرة على إدراك الروائح أيضاً ، ولكن هذا ليس عادة الطبيعة^(٨٦) .

هكذا العقيدة السنية الحرفية ، المؤسسة على المبدأ الأشعرى ، تبعد تماماً فكرة السببية في كل صورة من صورها . إنها لا تنكر فحسب عمل القوانين

* ذكر عن عقيدة الأشعرى أن الفيضان إذا لم يحدث لا يتغير مستوى النهر ، والعقيدة الأشعرية أن الفيضان إذا لم يحدث يتغير مستوى النهر ، بحكم ما أجراه الله من العادة ، والله مع هذا قادر ألا ينخفض مستوى النهر إذا أراد ألا يجري الأمر على المعتاد .

الطبيعية الثابتة والأزلية من حيث إنها أسباب لكل حوادث الطبيعة ، ولكنها تدفع أيضاً كل صيغ السببية التي تقترب من وجهة نظر علم الكلام ! وذلك مثل إن « السببية ليست أبدية ، ولكنها حدثت في الزمان ، وإن الله هو الذي أعطى الأسباب قوة تسبب — بطريقة مستمرة ثابتة — الظواهر التي هي نتائجها » (٨٧) .

وإذا كان هذا الإدراك للعالم يطرد فكرة الصدفة ؛ فإن ذلك من أجل أنه يتطلب كشرط مقدم للفعل قصداً محدداً ؛ ولكنه لا يعنى بإبعاد فكرة الصدفة من ناحية أن الفعل هو النتيجة التي لا يمكن تجنبها ، إلا لسببية طبيعية تُترجم بالطاعة لقانون .

وهذا الإدراك للطبيعة قدّم فيما بعد مكاناً ملائماً لكل متطلبات العقيدة ، أما السهولة التي أمدتنا بها بصيغة للمعجزة فقد رأيناها آنفاً ، وكذلك أيضاً للتسليم بكل الأشياء فوق الطبيعية التي تتطلب العقيدة الإسلامية الإيمان بها . ما دام لا يوجد قانون وسببية ، لا يوجد كذلك معجزات أو شيء فوق الطبيعة مطلقاً . إذا كان حادث الحياة متحدداً أو ممزوجاً بعظام الميت المتعفنة البالية ، فإن البعث يكون . إنه [أى البعث] نتيجة عمل خاص ، كما أن كل أعمال الطبيعة ترجع إلى أعمال خاصة وليس إلى قوانين ثابتة .

هكذا علم الكلام ، الذي تُقبّل من المسامين السنيين في شكله الأشعري ، طارض المذهب الأرسطي بمنهج يوافق جداً في الدفاع عن العقائد . إنه ، منذ القرن الثاني عشر ، هو الفلسفة التي تسود الاسلام .

ومع هذا ، فإن ما به من دقة كان من الواجب أيضاً أن ترى خفض قيمتها التي لها سيادتها ، وذلك بمعادل جاء من تدخل عامل تاريخي ديني علينا أن نغني بينه في القسم الآتي .

الزهد والتصوف

١ — كان الإسلام في أول أمره ، تسوده فكرة إطراح العالم والزهد فيه ، وذلك في نفس الوقت الذي غلبت عليه فيه فكرة التوكل والشعور بالخضوع المطلق .

ولقد بينّا أن تصور هلاك العالم ، والحساب الأخير يوم القيامة ، هي التي أثارت في النبي الدافع لأداء رسالته النبوية ؛ كما بعث في نفوس أولئك الذين اتبعوه ، ميولا واستعدادات للزهد والتقشف ، فأصبح من شعار المسلمين ازدراء حطام الدنيا ، والتهوين من شأنها .

غير أن الرسول ، إذا كان قد أعلن حتى النهاية أن السعادة الآخروية هي الناية من حياة المؤمن ، فإن من المحتم مع ذلك أن تمتزج بمحيط مشاغله وجهة النظر الدنيوية ، وأن تتصل به اتصالاً قوياً مباشراً ، وذلك على الرغم من إرادته ورغبته . كذلك ، غالبية العرب الذين انضوا تحت لوائه ، عقدوا الآمال في الغالب ، على كسب الفوائد الميسورة التي عرضت لهم ، وعلى السعى للاحتفاظ بها ، ولم يكن بين هؤلاء الذين يمكن أن يتحدث عنهم الإسلام ، وهو في نشأته إلا الاتقياء الذين يسمون بالقراء والبكائين ، أي الذين يبكون ندماً على ذنوبهم ؛ فترقب الغنائم كان دون ريب باعثاً ذا أهمية كبرى في نشر الإسلام . وهذا ما فطن إليه النبي ، حينما جدّ في إثارة حماس جنوده بواسطة « المغانم الكثيرة » التي وعد الله بها المجاهدين* . وعند ما تقرأ القصص القديم « لمغازي » النبي ندهش حقاً من بيان الأنصبة الجزيلة من الغنائم والسبايا ، التي نجمت عن هذه الحروب ، وهذا ناموس طبيعي حتمي ، يترتب على كل حرب مقدسة .

* سورة الفتح : ١٩ « وعدتم الله مغانم كثيرة تأخذونها » .

غير أن النبي لم ينكر مع ذلك الغايات الأكثر سموًا التي ينبغي أن تُقضى إليها هذه الغزوات والحروب ؛ فقد ظلّ ينهى عن الاقتصار على التماس طيبات الحياة الدنيا : « فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَارِمُ كَثِيرَةٌ * » ، « تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ** » ؛ فنعمة الزهد التي تتخلل التعاليم المكية الأولى بقيت كعنصر مذهبي اعتقادي في الحالة الواقعية في المدينة . غير أن الحقائق قد شغلت أذهان الجماعة الإسلامية الصغيرة ، ودفعتها في مسالك أخرى ، غير تلك التي كان يسير فيها الرسول في بدء دعوته . ويحمل أتباعه على السير فيها .

بل قبل أن يغض النبي عينيه ، وعلى الأخص بعد وفاته مباشرة ، تحول المبدأ السائد إذن إلى مبدأ آخر ؛ ففكرة الزهد في العالم حلت محلها فكرة فتح العالم *** ، التي يقود الدين المؤمنين إليها ؛ إذ عن النبي أنه قال : « يا أيها الناس قولوا لا إله إلا الله ، تفلحوا ، وتلكوا بها العرب ، وتذل لكم العجم ، وإذا آمنتم كنتم ملوكا في الجنة (١) . ولم يكن هذا الفتح موجهاً نحو المثل الأعلى وحده ، لأن كنوز المدائن ودمشق والاسكندرية ، لم تسمح طبيعتها بإيجاد ميول للزهد والتقشف . وإن القاريء لأخبار الغنائم ليذهل وتعروه الدهشة العظيمة ، التي يبعثها في نفسه الوقوف على مقادير الثروات الكبيرة التي اقتسمها المجاهدون الورعون ، وتزود منها الاتقياء خلال العقد الثالث لنشأة الإسلام ؛ فاقتنوا الضياع الواسعة والعقارات الكبيرة ، وأقاموا الدور المنيفة التي

* سورة النساء : ٩٤

** سورة الأنفال : ٦٧

*** يذكر أن محمداً صلى الله عليه وسلم تحول من الزهد إلى الطمع في العالم ، « ففكرة الزهد في العالم حلت محلها فكرة فتح العالم » . الزهد الكلي في الدنيا لم يكن من شريعة الاسلام ، ولا مما عرف عن الرسول وأصحابه في صدر الاسلام ولا في آخره ، والاسلام دائماً دين القوة والعمل وهو يرغب عن التبتل والرهبانية والاتطاع عن الحياة ، ومن دلائل ذلك ما نجد في سورة القصص المكية : « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا » .

هذا هو المبدأ الذي يتجلى في الاسلام في أوله وفي آخره ، ورغبة الرسول في الفتح ، وتوجيه أمته إلى ذلك ، إنما هو لنشر الدين الاسلامي ، الذي هو دين عام لخير العالم كله ؛ وقد كلف بتبليغه بحسب استطاعته وما يسعه زمانه ، وعلى خلفائه وسائر أمته أن يتابعوه في هذا التبليغ . أما وقوع التفكير في الفتح بعد الهجرة فكل لأن الأمر في مكة ما كان ليقضى مثل هذا التفكير ، ولأنه لم يكن قد جاء أوانه .

شيدوها ، سواء في وطنهم أو في البلاد المفتوحة ، وأحاطوا أنفسهم بمظاهر النعمة والثراء .

وقد بينت المصادر التي بين أيدينا مقتنيات أعظم المسلمين ورعاً . ويمكننا أن نلقى نظرة على تركة الزبير بن العوام القرشي ، وهو صحابي بلغ من تقواه أنه عُدد من العشرة الذين بشرهم النبي بالجنة ، لقاء بلائهم الحسن في الإسلام ، كما دعاه النبي حواريه .

لقد ترك الزبير من الأموال العقارية ما تقدر الروايات المختلفة صافي قيمته بما يتراوح ما بين خمس وثلاثين واثنتين وخمسين مليوناً من الدراهم ؛ حقيقة إن الناس كانوا يلهجون بكرمه ويشيدون به ، غير أنه في ثرائه كان لا يقل عن قارون ؛ وثبت أمواله المنقولة التي يملكها في جهات مختلفة من البلاد المفتوحة ، لا يبدو أنه يدل على الزهد في الدنيا ، فليس له بالمدينة سوى إحدى عشرة داراً ، فضلاً عما يملكه في البصرة والكوفة والفسطاط والاسكندرية (٢) .

ويوجد صحابي آخر من العشرة الذين لهم النبي الجنة ، وهو طلحة بن عبيد الله ، الذي كان يملك من العقار ما تقدر قيمته برقم صحيح لا كسر له ، وهو ثلاثون ألف ألف درهم ، وعند موته كان لا يزال لدى أمين خزائنه ، مبلغ إضافي قدره : ألفا ألف ومائتا ألف درهم . وفي تقدير آخر ، قدرت ثروته النقدية بمائة كيس من الجلد ، يشتمل كل كيس منها على ثلاثة قناطير من الذهب (٣) ، وهو عبء ثقيل ينوء به المرء وهو في طريقه إلى الجنة !

وتوفي بالكوفة قريباً من هذا العهد (٥٣٧/٦٥٧ م) رجل ورع اسمه : الخبّاب بن الارت ، نشأ فقيراً بئساً ، وكان في شبابه قيناً بمكة ، وهي مهنة لم تكن محترمة وفقاً للتقاليد العربية في ذلك العصر (٤) . وقد اعتنق الإسلام ، فناله بذلك أذى شديد من المشركين ، الذين كانوا يعذبونه بالحديد المحمى ، ويذيقونه صنوفاً أخرى من العذاب ، ولكنه ظلّ قوى الإيمان لا يتزعزع شعرة ، واشترك اشتراكاً فعلياً في غزوات النبي . وحينما كان هذا المؤمن الصادق الإيمان طريقاً على سرير الموت بالكوفة ، أمكنه أن يدل على صندوق جمع فيه أربعين ألف درهم ، ولم يكتف تخوفه من أن يكون الله قد أناله مقدماً ، بهذه الثروة ، الثواب الذي سيجزيه به على ثباته على عقيدته (٥) .

وإن ما كان يناله المجاهدون والمؤمنون ، من الأنصبة الجزيلة من الغنائم في

وقت الحرب ، ومرتببات العطاء في وقت السلم ، قد أتاح لهم الفرصة المواتية لجمع مثل هذه الثروات الكبيرة ؛ ففي حروب عبد الله بن أبي السرح بشمال افريقية في عهد الخليفة عثمان ، كان نصيب كل فارس من الغنائم ثلاثة آلاف مثقال من الذهب ، ومن أبي قبول العطاء الذي أجراه أبو بكر وعمر ، مثل الحاكم ابن حزام ، كانوا من الندرة بمكان (٦) .

وكانت البواعث الغالبة التي دفعت بالعرب إلى القيام بالفتوحات ، هي الحاجة المادية والطمع (٧) ، كما فصل ذلك في دقة عظيمة « ليونى كايثانى » ، في عدة فقرات من كتابه عن الإسلام* ، وهو ما يسهل تعليله بالنسبة للمركز الاقتصادي لبلاد العرب ، الذي خلق الحافز إلى الهجرة من البلاد التي أصابها الفقر والاضمحلال ، واحتلال الأقاليم الأعظم ثراءً وخصباً . وقد هشَّ العرب للدين الجديد ورحبوا به ، على اعتبار أنه ذريعة لحركة الفتح هذه ، التي كانت تدعو إليها الضرورات الاقتصادية (٨) . غير أنه لا ينبغي أن نزع — اعتماداً على ماسبق ذكره — أن هذه النيات الجشعة كانت وحدها هي الدوافع الغالبة على المسلمين في الحروب الدينية التي نشبت في العصور الأولى للإسلام ؛ لأنه كان هناك دائماً ، بجانب المجاهدين الذين « يقاتلون على طمع الدنيا » ، آخرون « يقاتلون على الآخرة » (٩) ، ولكن هذا المبدأ الأخير لم يؤثر دون ريب على الصفة الصحيحة المتغلبة على استعدادات جمهور المقاتلين وميولهم .

وهكذا صار التحول المواتي الذي اصطبغت به شئون الإسلام صبغة ظاهرية ، عاملاً من العوامل التي جعلت الدين الجديد ينبذ وراء ظهره ، منذ عهد سحيق في تاريخه ، أفكار الزهد والتقشف التي غلبت عليه في أول أمره . فلا اعتبارات الدنيوية المحضة ، والأمانى المادية ، هي التي أمكنها أحياناً أن تشبع

* ذكر المؤلف أن البواعث الغالبة التي دفعت العرب إلى القيام بالفتوحات هي الحاجة المادية والطمع . وقد علمنا الدافع إلى الاهتمام بالفتح ، وأن الرغبة فيه كانت لنشر الدين وتكوين دولة إسلامية عالمية ، وأما المال فلم يكن القصد إليه إلا أمراً ثانوياً . وقد روى الطبرى في حوادث السنة المائة أن عمر بن عبد العزيز كتب لعامله على خراسان الجراح بن عبد الله الحسكى بوضع الجزية عن أسلم من أهل الذمة ، فكتب إليه أن الناس سارعوا للإسلام فراراً من الجزية لاجباً فيه ، فكتب إليه عمر بتأكيد وضع الجزية عن أسلم ، لأن الله — كما قال — بعث محمداً داعياً ولم يبعثه جانياً .

المساهمة الحماسية في نشر الديانة المحمدية ، حتى أمكن أن يقال — منذ الجيل الذي تلا عصر النبي — إنه في هذا العهد ينبغي أن يُعد كل عمل صالح ، عملاً له صبغتان : « لأننا كنا مع رسول الله تهما الآخرة ولا تهما الدنيا ، وإنا اليوم مالت بنا الدنيا » (١٠) .

٢ — وإن ضعف حركة الزهد وتراجعها ظلَّ يزيد دون توقف ، حينما دأبت دولة الأمويين ، وقد أخذت بزمام الأمور ، في التضييق على الروح الدينية ، وذلك لأسباب سياسية ، فلم تتجه الروح العامة على وجه الدقة نحو الأولياء والصالحين : وقد ورد حديث للنبي يصور لنا شعور الأتقياء : « هلك كسرى ثم لا يكون كسرى بعده ، وقيصر ليهلك ثم لا يكون قيصر بعده ، والذي نفسى بيده لتنفق كنوزها في سبيل الله . » فإنفاق الكنوز التي غنمها المسلمون في « سبيل الله » لمصلحة الفقراء والمحتاجين ، اعتُبر في الأحاديث التي أوردته وأمرت به أشبه بتعويض عن الروح المادية التي نشأت من حركة الفتح (١١) ؛ ولكن قلما صادف هذا ميلاً في نفوس القوم الذين كان لهم أن يتصرفوا في هذه الأموال المكتسبة ، وأن يعملوا على الاستفادة منها .

ذلك بأن الكنوز التي جمعت وكُدِّست خلال الفتوحات ، وزيد من ثمرتها وريعها زيادة مضطردة لا تنقطع ، وذلك باتِّهاج وسائل بارعة للتنظيم والاستثمار ، لم توجد هنالك فحسب لتُنْفَق « في سبيل الله » : أى في سبيل أغراض خيرية ؛ فقد رغبت الطبقات التي آلت إليها هذه الأموال ، في أن تتخذ منها وسيلة للاستمتاع بالدنيا ، ولم يرغبوا في الاقتصار على جمع الكنوز للآخرة .

وتحكى إحدى الروايات المأثورة عن « معاوية » حاكم الشام في عهد الخليفة عثمان ، والذي أسس فيما بعد الدولة الأموية ، أنه وقع خلاف بينه وبين الصحابي الورع أبي ذر الغفاري في موضوع الآية : « والذين يكتزون الذهب والفضة ولا يُنفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم » ؛ فقد رأى رجل الدولة معاوية ، ذو النزعة الدنيوية ، في هذه الآية تحذيراً لا يمكن أن ينطبق على الظروف الواقعية للدولة الإسلامية ، ولكنه تحذير مُوجَّه إلى رؤساء الديانات الأخرى بالنسبة لجشعهم ومطامعهم ، وهو ما تضدت له الآيات السابقة لهذه الآية ؛ بينا الرجل التقى أبو ذر رأى عكس ذلك ، وقال بأن هذه الآية « نزلت فينا وفيهم » ؛ وهذا لم يتفق بتاتاً مع آراء معاوية الذي عدَّ تفسير أبي

ذراً بالغاً من الخطورة درجة أوجبت رفع أمره إلى الخليفة الذي أمر بإشخاص أبي ذرٍّ إليه في المدينة ، ثم أبعدته في قرية مجاورة كيلا يؤثر بتعاليمه — التي يذهب فيها إلى ازدراء الحياة الدنيا — في الرأي العام بشكل مخالف للروح السائدة (١٢) .

إن في ذلك ما يصور لنا العقلية الغالبة التي كان على مفسري المذاهب الدينية أن ينحنوا أمامها ؛ أما القوم الذين كانوا يمثلون المثل الأعلى الأول للإسلام ، وهو في نشأته ، فقد عُذِّوا غرباء في هذه الحياة الدنيا ؛ هؤلاء الذين دعوا كأبي ذرٍّ باسم النبي إلى هذا المبدأ ، وهو : « أيُّ مالٍ ذهب أو فضة أو كى عليه فهو جهرٌ على صاحبه ، حتى يُفَرَّغَه في سبيل الله » ؛ وهم أيضاً القوم الذين لم يرغبوا في أن يعتبروا مَنْ أقام الدور الشاهقة وامتلك الضياع الواسعة ، واقتنى القطعان الكبيرة من الماشية (١٣) ، إخواناً لهم ، مهما بلغ من إخلاصهم وبلائهم في الإسلام . وفي الحق كثيراً ما يصادفنا في وثائق الفكر الديني دلائل الاستنكار الصريح غير الخفي للزهد المتجاوز لأحد المألوف لما تتطلبه أحكام الشرع ، مع أن النبي في السنوات العشر الأولى من بعثته كان دون ريب يحبُّه بلا قيد أو تحفظ ، أننا الآن نواجه روحاً طراً عليها تعديل كبير .

وهنا كان على الحديث أن يقدم الوثائق المعززة لهذا التعديل ؛ فالطموح إلى المثل العليا الآخروية ، لم يتيسر بطبيعة الحال محوه من النظرية الإسلامية للكون ، بل تحتم أن يساهم في القوة والأهمية رعاية المصالح الدنيوية ، وفي هذا المعنى استشهد بإحدى تعاليم النبي المجانسة لنظرية أرسطو وهي التوسط في الأمور ، فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم : « ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة ولا الآخرة للدنيا ، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه (١٤) » . وقد ورد في كتب الحديث أمثلة للزهد المتطرف بصورة تدل على استهجان النبي لها .

ومن أبرز الوثائق ، وأكثرها دلالة في هذا الصدد ، ما ينحصر في الروايات المتصلة بميول الزهد عند عبد الله بن عمرو بن العاص ، وأبوه أحد مشاهير القواد في الصدر الأول للإسلام . فإن هذه الروايات تصوره بما يناقض أباه مناقضة تامة ، وتجعله من أتقى الصحابة وأقواهم حماسة في الدين ، وأشدَّهم غيرة وتدقيقاً في اتباع السنة (١٥) . وقد بلغ النبي أن عبد الله هذا فرض على نفسه صوماً دائماً ،

وأنه حرم عينه الرقاد ليقضى الليل في تلاوة القرآن ، فنصحته وجئته في زجره ليقصر في عادات زهده على الحد المعقول . ومن قوله صلى الله عليه وسلم له : « فإن لجسدك عليك حقاً ، وإن لزورك عليك حقاً ، وإن لزواجك عليك حقاً (١٦) . » كما قال أيضاً : « لا صام من صام الأبد » ، أى لا يثاب على مثل هذا الصوم (١٧) .

وتنسب للنبي أقوال كلها ذم وتأنيب لهؤلاء الذين يهملون مصالحهم الدنيوية ، لكي يتفرغوا لأداء ما لا نهاية له من عبادات ما بين فرض وتقل * ؛ ففي ذات مرة أطرى الصحابة للنبي رقيقاً لهم في السفر ، كان لا يعمل شيئاً سوى تلاوة الأدعية طالما كان راكباً ، وإقامة الصلاة عندما كانوا ينزلون ، فسأل النبي : « فمن كان يكفيه علف بغيره وإصلاح طعامه ؟ قالوا : كلنا ، قال : فلكم خير منه (١٨) » . وتوجد أحاديث كثيرة خاصة بالمغلاة في التكفير والتوبة وصنوف التعذيب الجسدى واحتمال المشقات اختياراً وزهداً ، وهى أمور كان يُعدّ رجل اسمه أبو إسرائيل أنموذجاً لها (١٩) ، وكلها تكشف عن الاتجاه واضح لا شك فيه ، يرمى إلى التصريح بأن مثل هذه الأعمال لا يثاب عليها ، أو أنها على الأقل ضئيلة القيمة من الناحية الدينية : « لو كان ترجى الراهب فقيهاً عالماً ، لعلم أن إجابته لأمه أفضل من عبادته لربه عز وجل (٢٠) » . وقد وجه الرسول أقوى ما عُرف عنه من لوم إلى العزوبة ، فقد مال رجل يدعى عكاف بن وداعة الهلالى إلى هذا النوع من الحياة ، فنال من النبي هذا الدرس : « فأنت إذن من إخوان الشياطين ، إن كنت من رهبان النصارى فالحق بهم ، وإن كنت منا فمن سُنتنا النكاح (٢١) » . وينسب أيضاً للنبي عبارات شديدة من هذا القبيل فاه بها ضد هؤلاء الذين يريدون أن يتجردوا عن أموالهم ، بإيقافها في أعمال البر ، فيكون من ذلك إلحاق الضرر بأسرهم ذاتها (٢٢) .

ويتفق مع هذه التعاليم النبوية ، المتعلقة بحالات فردية خاصة ، المبادئ العامة التى تنسب إلى الرسول : « لكل نبي رهبانية ورهبانية هذه الأمة الجهاد

* يذكر أنه تنسب للنبي أقوال كلها ذم وتأنيب لمن يطرح الدنيا ، ويتفرغ للعبادة وحدها . هذه الأحاديث إن صح سندها وأخرجها الثقات فهى مقبولة ، وما لم يصح منها لا يقبل ، وليس من مبادئ الاسلام اطراح الدنيا كلية والتفرغ للعبادة وحدها كما علمنا .

في سبيل الله» (٢٣) . وهذه عبارة لها خطرها الكبير ، لما تقرره من تضادٍ ومقابلة بين حياة التقوى والتأمل في الصوامع المنعزلة المنقطعة ، وحياة العمل الحربي النشط ، وهو تضاد نواجهنا به ، ورأينا أنه على وجه التحقيق كان العامل الأكبر في اختفاء نزعات الزهد والتقشف في الصدر الأول للإسلام .

وعند النظر في الأحاديث النبوية القادرة في الرهبانية ، ينبغي أن لا يعزب عن البال مظهرها الجدلي المقصود به نقد حياة الزهد في المسيحية ، والنبى في كثير من المسائل المذهبية يتخذ في هذه الأحاديث موقف المعارضة للصوم المسرف المجاوز للحدود الشرعية : « المؤمن القوي خيرٌ وأحبُّ إلى الله من المؤمن الضعيف » ، « في كل لقمة يتناولها المؤمن ينال بها ثواباً من الله » ، « الطاعم الشاكر خيرٌ من الصَّوام الزَّاهد » (٢٤) . وليس من الفضيلة أن يتجرد المرء عن أمواله ويصير متسولاً يتكفف الناس ، بل أن الزكاة ليست واجبة إلا إذا وُجد ما يفيض عن الحاجة ، وحتى في هذه اللحظة يجب أن يكون البر بالأسرة وذوى القربى في المحل الأول (٢٥) . ويغلب على هذه التعاليم فكرة أن الشريعة هي التي تحدد مدى الزهد في متاع الدنيا ، وأنه فيما خلا أحكامها لا يستحب التقشف في أية صورة من الصور .

وليس مما هو عديم الأهمية بضد الموضوع الذي نعالجه ، أن ننبه مرة أخرى إلى قلة الاستيثاق من صحة ما يمكن أن يكون قد جرى على لسان النبي حقيقة ، من الأقوال التي سبق لنا الاستشهاد بها كأجاديث مروية عنه ومرتبطة باسمه ؛ فإنه مع ما أولاه من اهتمام لمقتضيات الحياة الدنيا ، ومع ما طالب به من التسامح لنفسه ، كان يشعر بتقدير عظيم — كما يتضح من كثير من الآيات القرآنية (٢٦) — للزهاد الصادقين التوايين الذين نذروا أن يصرفوا حياتهم في الصلاة والصيام ، وقد يستثنى من هذا التقدير أمر واحد وهو العزوبة . وأقرب الروايات لآرائه هي تلك التي تحبذ الزهد أى الكف عن متع الحياة الدنيا جميعها ، وذلك كفضيلة سامية ينال بها الزاهد القبول والمحبة عند الله (٢٧) . غير أن ما هو أعظم أهمية ، هو تقرير الكيفية التي جلت فكرة الحياة المضادة للزهد ، التي أوجدتها ظروف السياسة الخارجية الإسلامية ، وذلك عن طريق ما أسند إلى النبي من أقوال وآراء ، وضعت وضعاً على النسق الذي بسطناه في القسم الثاني . ويتجلى هذا الاتجاه في منحنى آخر من مناحي الآداب الحديثية ، أعنى به

الأخبار المتعلقة بسيرة النبي والصحابة . ومما يجعلنا أقدر على ملاحظة قوة الروح المناوئة للزهد ، تلك الصفات الدقيقة الصميمة التي تركها الحديث تنساب — بطريقة لاشعورية — إلى التصوير الخلقى الذى رسمه لأئمة السلف وأصحاب المثل العليا الدينية ، بل أن سيرة النبي مليئة بهذه الصفات .

ويمكننا أن نقرر دون ريب ، بصفة عامة ، ميل النبي للنساء ميلاً كان مضطرباً فى الزيادة ، وذلك كحقيقة تاريخية مدعمة بالأدلة والأسانيد ، وإنها مع ذلك ظاهرة فريدة منقطعة النظير فى الأدب الدينى عند مختلف الأمم والعصور ، وهى تلك التى يعرضها الاسلام فى أخباره النبوية ؛ إذ لم يحدث أن مُثِّلَت صورة مؤسس دين من الأديان ، وأظهرت جوانبها الانسانية فى قالب إنسانى بحث كما مُثِّلَت الأحاديث مؤسس الإسلام (٢٨) ، وذلك من غير تشويه أو مساس بالصورة المثالية التى كُوفت عنه . وفى البيئات الزاهدة التى كانت تعد الزهد مثال الحياة الكاملة نهوا عن الاقتداء بهذه الخصائص البشرية ، أو نصحوا بالاعتدال والقصد فيها ، بل استخدموها لتفسير بعض الآيات : « قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ » . وليس ما يدل على الاهتمام بمحاولة إقصاء صفة التأثير بالزعات البشرية عن النبي ، ولكن أصحاب السير يجتهدون — على نقيض هذا — أن يقرّبوا النبي للمؤمنين من الناحية البشرية تقريباً صريحاً واضحاً ، وأن يؤكدوا هذا للخلف فى العصور التالية ؛ فقد روى عنه أنه قال : « إِنَّمَا حَبِيبٌ إِلَىَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ النِّسَاءُ وَالطِّيبُ » ، مع هذه الاضافة : وجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ * وكثيراً ما سنحت الفرصة لأن تغدق عليه صفات شديدة الغرابة عنه ، بل مضادة لزرعة الزهد ، كما أن هذه الروايات تجعله بحق موضع اتهام خصومه الذين أخذوا عليه أنه لا يشتغل بغير النساء مما لا يتفق وصفة النبوة (٢٩) .

* يرى المؤلف أن جملة « وجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ » زيادة أضيفت إلى حديث : « حَبِيبٌ إِلَىَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ النِّسَاءُ وَالطِّيبُ » . وليتنا نعلم ما الذى رآه فى هذه الجملة حتى حكم بزيادتها ! هل كان فى حياة الرسول العملية ما لا يتفق مع مضمون هذه الجملة ؟ لقد كان النبي مقيماً على الصلاة ويهش لاستقبالها ، ويقول : « أَرْجُو يَا بِلَالُ » ؛ وكان ، كما روى أبو داود ، إذا حزبه أمر صلى ؛ كما كان يصلى فى السلم والحرب وفى شدة الخوف ، وشرع ذلك كله للمسلمين . والحديث بهذه الزيادة رواه الثقة ولا معنز فيه ولا مطعن ؛ ولكن المؤلف ممن يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض ، ميلاً مع الهوى ومجانبة للنصفة !

وإننا نستطيع أن نستخلص بيانات مماثلة لهذه ، من الملاحظات الصميمة الدقيقة المتعلقة بالسير والتراجم التي وصلتنا عن « الصحابة » الورعين . ونحن اليوم أقدر من أى وقت مضى على التعمق فى دراسة هذه الناحية من روايات السير فى الاسلام ، وذلك منذ ظهور الطبعة التى لاتزال جارية * للكتاب الكبير « طبقات ابن سعد » ، الذى جعل فى متناول يدنا مصدراً غنى بالخصائص الدقيقة والتفاصيل الشخصية للحياة الخاصة لأقدم أبطال الاسلام ، وهى التى أهملتها المصادر الأخرى ، وأوردها ابن سعد كجزء من مادة التراجم وأخبار السير . ومما يسترعى النظر أن هذه التراجم تعرض بطريقة عادية بيانات تناقلها الرواة ، وبسطوا بها ما اعتادته هذه الشخصيات الورعة من تعطر وعناية بشعر اللحية وشعر الرأس ، وكيف كانوا يتأنقون ويتحلون بفاخر الثياب (٣٠) ، وكيف كان للطيب عندهم مكانة خاصة مع أن الاتقياء الذين هم أعداء ألداء لفنون التزين دأبوا على ذمّه واستنكاره ، فمثلاً يحكى عثمان بن عبيد الله عن ذكريات سنى تعلمه أن الطيب كان يجاوز خياشيم الصغار عندما يمر أمام المدرسة أربعة أشخاص أورد أسماءهم ، كان بينهم أبو هريرة أحد كبار رواة الحديث (٣١) .

ويروى أيضاً بأسلوب يدل على التحبيذ والاستحسان ما كان يبديه قوم ، عرفوا بأنهم أنموذج التقوى والورع ، من زهو ومباهاة بما يرتدونه من فاخر الثياب ، وليس من النادر أن يقرأ أنهم كانوا يرتدون الملابس المخملية . ولتبرير مثل هذا الترف أستعين ، كما جرت بذلك العادة ، بحديث مروي عن النبي : « إن الله إذا أنعم على عبد نعمة يحب أن يرى أثر نعمته على عبده » . واستناداً إلى هذا المبدأ لام النبي قوماً ، فى سعة من العيش ، كانوا يبدون أمامه فى هيئة زرية (٣٢) . وواضح أنه ليس فى هذا أثر من آثار التقاليد الدينية التى تجد مثلها الأعلى فى ازدياد متاع الدنيا .

وأود أن أخص بالذكر مثالا من الأمثلة العديدة التى تعرض لنا فى المصادر القديمة ، والتى تبرز لنا طابع الحياة الإسلامية فى الصدر الأول ، وكذا اتجاهها فى البيئات التى عنيت بغرس هذا التقليد ، وهذا المثال هو خبر قصير يوضح بصورة ساذجة الحقيقة التى عينا بالكلام عنها .

ها هي ذى صورة محمد بن الحنفية بن علي ، الذي عظمه جم غفير من المتدينين
الأتقياء ، على اعتبار أنه المهدي الذي اجتبه الله لتحرير الاسلام ، وأنه الممثل
لفكرة « الثيوقراطية » في عهد الخلفاء الأمويين الأوائل الذين ندد بهم
المسلمون كفجرة غاصبين ، وقد نال أبوه علي بن أبي طالب قبل مولده شرف
تسمية النبي له ، فتسمى كالنبي باسم « محمد أبي القاسم » . وكان من هذا أن
أصبح ابن الحنفية فيما بعد موضع العقيدة الشيعية الخاصة بالخلود الجثائي والرجعة ،
وهما صفتا من يختاره الله لهداية البشر ويعرف بالمهدي ، وهو اعتقاد سندرس
دقائقه في القسم التالي ، كما كان معقد رجاء وإيمان الأتقياء وموضع ثناء الشعراء
المتصلين به . غير أنا نقرأ الخبر الصغير التالي ، من أخبار التراجم وروايات السير
المتعلقة بهذه الشخصية الورعة .

روى أبو إدريس : « رأيت ابن الحنفية يخضب بالحناء والكتم . فقلت له :
أكان عليّ يخضب ؟ قال لا ، قلت فما بالك ؟ قال : أتشيب به للنساء ^(٣٣) » . وقد
حوول عبثاً البحث عن اعترافات شبيهة بهذه في سير الأولياء السوريين
والأحباش . وفي الحق إذا نظرنا لأخلاق هذا المهدي على ضوء الحقائق
التاريخية ، نرى أنه كان في الواقع ، كما هو الظاهر ، رجلاً ذا عقلية دنيوية ، وأنه
لم يكن قط بعيداً عن لذات الدنيا ومُتَعَمِّها ^(٣٤) ، ومع ذلك فقد كان يمثل
المصالح الدينية المقدسة في سبيل السنن والتقاليد الإسلامية . ولم يشعر أحد بأذى
تناقض بين إمامة ابن الحنفية ، وبين اعترافه السابق الذي يعسر انسجامه مع
إمامته ، والذي ربما وُضع على لسانه قصد الدعاية . ويمكننا أن نسوق إلى جانب
هذا أمثلة أخرى كثيرة من سير سلف الصدر الأول ، وذلك لكي نوضح
ما بينا أنه من تعاليم النبي .

٣ — غير أن هذه الحكيم والمبادئ لم تكن لتستطيع أن تبرز للوجود لو لم
يكن قد بدا حين ظهورها أثر تيار آخر شعرت به الجماعة الإسلامية ، وهو تيار
ساعد على تقوية روح الزهد في الإسلام ، ورأى في هذه الروح المظهر الحقيقي
الصافي للحياة الدينية . وقد ذكرنا أنه وُجد أتقياء ^(٣٥) عدواً للترين والتأنق في
الملبس انتهاكاً للمثل الأعلى للحياة الإسلامية ، وطبعي جداً أن تصادف بين
هؤلاء القوم أبا إسرائيل الذي قال عن عبد الرحمن بن الأسود ، وهو شخصية
موقرة عظيمة القدر في المجتمع الإسلامي ، أنه كان يرتدي ثياباً تختلف اختلافاً

كبيراً عن ثياب التائبين : « كنت إذا رأيت عبد الرحمن بن الأسود قلت إنه دهقان من دهاقين العرب في لبوسه وتعطره ومركبه » (٣٦) .

وقد تجلّى هذا الميل الزهدي خاصة في العراق بعيد الفتح الإسلامي وفي صدر الخلافة الأموية ؛ ففي هذا الإقليم وُجد كثيرٌ من هؤلاء النساك ، وقد أطلق عليهم بصفة عامة اسم « العبّاد » أي الذين يعكفون على عبادة الله ، وهم قوم مثل معضد بن يزيد العجلي الذي اشترك في فتح أذربيجان في عهد الخليفة عثمان ، والذي خرج مع نفر من أصحابه إلى الجبّانة « يتعبّدون » (٣٧) ويمثل الربيع بن خثيم الكوفي بأسلوب حياته وآرائه ، النمط الكامل لهؤلاء القوم ؛ لأنه لم يستثر اهتمامه قط أمرٌ من أمور الدنيا ، إلا إذا كان ليعرف « كم للتّسليم مسجد » ، ولم يسمح لابنته الصغيرة بأبسط ألعاب الطفولة وأكثرها براءة ، وكان بطبيعة الحال يأبى إباءً صادقاً أن يغشى الملاهي المأخوذة عن الفرس ، كما كان يزهد فيما يؤول إليه من غنائم الحرب ويتصدق به (٣٨) .

وينبغي أن نؤكد هذه الحقيقة الفرعية ، وهي أن الزهد عند هؤلاء القوم لم يصل بهم — كما أظهر لنا المثالان السابقان — إلى حد نبذ المشروبات الحريية التي كانت في الحقيقة وسيلة إلى نشر الدين ؛ ففي هذا العصر الإسلامي الغابر نتبين الكثير من مناقب الزهد والتقشف في سيرة هؤلاء القوم الذين أبلوا البلاء الحسن في الحروب الإسلامية ، ولا غرو فإننا نجد في الحديث الذي ينفي الرهبنة وينهى عنها هذه الجملة : « ورهبانية أمتي الجهاد في سبيل الله » .

وكما مالت الحياة العامة نحو المصالح المادية والملاذ الدنيوية ، كما وجد هؤلاء الذين نشدوا المثل العليا الإسلامية — وذلك في نهاية الصدر الأول — أسباباً وبواعث تدفعهم إلى إبداء استهجانهم وسخطهم ، متخذين لأنفسهم موقفاً خاصاً لا يحيدون عنه ، وهو نبذ كل غاية دنيوية . وأصحاب هذه النزعة اتوا فيما روه من تراجم الصحابة والرعيّل الأول ، الذين كانوا فضلاً عن سابقتهم في الإسلام أبطالاً في الجهاد ، بأخبار النساك والزهد التي تُنسب إليهم رغبة في إظهارهم كنماذج للنفسية الزاهدة (٣٩) ، وطمعاً في حمل صحيح الإيمان من المسلمين على استنكار الروح الغالبة على العصر الذي عاشوا فيه . وفي الواقع نستخلص مما جاء في هذه الروايات بأن الميل إلى الزهد كان مرتبطاً بالثورة على السلطة القائمة ، وقد أجرى تحقيق في خلافة عثمان مع رجل اشتهر بلعن الأئمة وعدم

الاشتراك في صلاة الجمعة — لكي يحتج بهذا على الحكومة القائمة — وعاش نباتياً وعزباً (٤٠). وهكذا لجأ كثير من المسلمين، احتجاجاً على ما ينكرون من حكومة ونظام، إلى حياة الاعتكاف والزهد، وكان الشعار الذي نقشوه على لوازمهم: «الفرار من الدنيا».

ويُضاف لهذا سببٌ خارجيٌّ خطير الشأن، فقد رأينا أن كثيراً من الأحاديث والحكم المعارضة للزهد عليها طابع جدليٍّ غير خفيٍّ، يُقصد به دحض الميول النسكية في الديانة المسيحية؛ ذلك بأن الزهد المسيحي كان في بداية انتشار الإسلام أو في نماذج الزهد للمسلمين وأقربها إلى حستهم، بما كان فيه من تطبيق لفكرة الزهد تطبيقاً عملياً في الحياة؛ وسببه أيضاً أن أولئك المسلمين الذين قوى في نفوسهم المجافاة القوية لمُتَع الحياة الدنيا، أخذ بلبهم في البداية نسك رهبان المسيحية وتأثروا بهؤلاء السائحين التائبين أثراً قوياً، وهم التائبون الذين ورد ذكرهم في الشعر العربي القديم قبل عهد النبي، هذا الشعر الذي صور للعرب حياة النسك وبيّنها لهم. وفي كثير من مقطوعات الشعر الجاهلي كانت عادات وتقاليد رهبان المسيحية وراهباتها موضع ملاحظات وموازنات مختلفة (٤١)، وهي التي أوحى بكلمتي: «سائحين وسائحات»، أي الرُّحَّل من الجنسين إشارة إلى الاتقياء الزاهدين من المسلمين. وقد وردتا بالقرآن بالآية ١١٢ من سورة التوبة: «التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ»، وبالآية الخامسة من سورة التحريم: «عسى ربه إن طلقك أن يبدله أزواجاً خيراً منك من مسلمات ومؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات وأبكاراً». وإذا، كانت صورة الرهبان السائحين حاضرة في ذهن النبي، ولا بد أنه رأى عدداً كبيراً منهم قبل بعثته (٤٢). وفي رواية أخرى للحديث الناهي عن الرهبنة: «لا سياحة في الإسلام»، فكلمتا «رهبانية» و «سياحة» مترادفتان تماماً (٤٣).

من أجل هذا يلاحظ أن انتشار الإسلام وخاصة في الشام والعراق ومصر، أفسح للنفوس المتعطشة للزهد هذا المجال الروحي، وبسط رواقه إلى حد كبير، فالتجارب التي تيسر لتلك النفوس اكتسابها بمخالطتهم المسيحيين، أصبحت دون ريب مدرسة الزهد في الإسلام؛ ومنذ ذلك الوقت ظهرت هذه الميول

النسكية في وضوح وجلاء ، وبسطة تفوذها على آفاق أخذت تتسع شيئاً فشيئاً .
وقد أكل أصحاب هذه النزعة مذهبهم بما انتحلوه من شواهد وعبارات من
« العهد الجديد » ؛ إذ أن أقدم مؤلفات الزهد في الإسلام تحوى ، كما أوضح
الأستاذ مرجليوث ، شواهد خفية كثيرة منتحلة من أسفار العهد الجديد* (٤٤) .
وقد عجب النمط الأوسط من المؤمنين لظهور هذه الميول النسكية ،
وتغلغلها تدريجاً في العقائد الإسلامية وتقاليدها الحياتية العملية ، وهذا هو ما تدل
عليه النادرة التالية ؛ وهي أن امرأة رأت يوماً فتية يتئذون في سيرهم ويتحفظون
في حديثهم ، مما يتناقض كثيراً مع ما جبل عليه العربي من طلاقة في القول وخفة
في الحركة ، ولما استخبرت عنهم وهي متعجبة من أمرهم أجبت بأنهم « نسك » ،
فلم تستطع أن تخفى عن حوّلها ما لاحظته ، وقالت : « كان والله عمر إذا تكلم
أسمع ، وإذا مشى أسرع ، وإذا ضرب أوجع وهو الناسك حقاً » (٤٥) . ولو
تدبرنا ما جاء في الآية الثامنة عشرة من سورة لقمان : « واقصِدْ في مَشْيِكَ
وَاجْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنْ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتُ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ » ،
لزعمنا بأن النبي لو كان قد صادف أمثال هؤلاء الفتية لأقرهم على نسكهم .
ومن السهل أن ندرك أن هؤلاء القوم بدأوا بالمطعومات عند ما أخذوا
أنفسهم بالزهادة ، فصاموا وأسرفوا في الصوم ، وجرى هذا دون مانع أو قيد ،
غير أن ما ورد من الأحاديث والحكم الناهية عن الإسراف في الصوم ، تُصرف
إليهم ووجه ضدهم (٤٦) . فضلاً عن أننا نصادف بينهم من امتنع عن تناول
اللحم ، وهو نوع من الزهد لدينا شواهد عنه ترجع إلى عصر الصحابة ذاته (٤٧) ؛
فزياد بن أبي زياد من موالى بنى مخزوم صورته الروايات رجلاً ناسكاً يزهد في
الدنيا ويُديم العبادة ، ويرتدى الخشن من ثياب الصوف ويحرم اللحم على نفسه ،

* يقول : « وقد أكل أصحاب هذه النزعة (نزعة الزهد) مذهبهم بما انتحلوه من شواهد
وعبارات من العهد الجديد » . قد علمنا مذهب الاسلام في الزهد ، وأنه ليس من أصوله الزهد
المطلق الذي لا يستقيم عليه بناء جماعة المسلمين ، ولا يعنى المسلمين أحد هؤلاء المقرطين في الزهد ؛
وسواء عليهم — أو علينا — أكلوا مذهبهم من العهد الجديد أم من العهد القديم . وإن روى
أحاديث في هذا كان الحكّم معايير النقد الصحيح ؛ فما صح قبلناه ، وإلا فردود ولا نبالي من أين
جاء . على أن الموافقة لما جاء في العهد الجديد لا تثبت الأخذ منه ؛ فقد يتفق بعض ما جاءت به
الأديان ما دام الأصل واحداً .

حتى أصبح في عهد عمر بن عبد العزيز أنموذجاً ممثلاً لجماعة الزهاد (٤٨) ، ولا شك أن الحديث : « من ترك اللحم أربعين يوماً ساء خلقه » (٤٩) « قصد به أشباه زياد . وبجانب هذه العناصر السلبية المؤثرة في مجرى الحياة العملية ، ظهرت تطورات إيجابية تلمس العبادات الإسلامية والتصورات الكونية ، ولم تكن هذه التطورات في ذاتها مناقضة لما جاء به القرآن من مبادئ وأصول في هذه الناحية ، بل أنها تتألف من مبالغات يسيرة في تأويل بعض النقط الدينية والأخلاقية في القرآن ؛ ولكن بينا لا تعدو هذه النقط في الآيات القرآنية أن تكون كحلقات هي من نفس الحلقات الأخرى ، من حيث القيمة والأهمية في سلسلة المبادئ والتعاليم الإسلامية ، قد عدتها بيئات الزهد الإسلامي على جانب كبير من خطر الشأن ، بحيث أصبحت العناصر الأخرى للحياة الدينية إزاءها عناصر ثانوية . وهنا بدأت جرثومة الانشقاق التي نمت وتكاثرت فيما بعد ، والتي فرقت بين هذه النزعات الزهدية وبين النظرية الاعتقادية للسنة الإسلامية (٥٠) .

٤ — ومنذ أقدم عصور الزهد الإسلامي تجلت هذه المبالغة في ناحيتين : الأولى تعبدية ، والأخرى أخلاقية .

فالناحية التعبدية تتمثل في « الذكر » الذي احتفظ بمكانته طوال الأدوار التي مرّ بها التصوف الإسلامي ؛ فإذا كان الإسلام الرسمي يقصر الصلاة على أوقات محدودة في النهار والليل ، فالمبادئ النسكية تخالف هذا التحديد ، بما تحتمه من تلاوة القرآن وذكر الله فيما بين أوقات الصلاة* ، وبما ترفع من شأن الأذكار إلى أن تصل بها إلى مرتبة الفرائض الحتمية التي تتضاءل دونها الفرائض الرسمية الأخرى ، وتصبح الثانية بالنسبة للأولى واجباً ثانوياً سيان أداؤه أو إغفاله . وهذه هي الأذكار الصوفية التي لا تزال حتى اليوم الهيكل الأساسي في بناء الطرق الصوفية ، تلك الطرق التي ورثت تعاليم هؤلاء النساك الأقدمين .

والناحية الخلقية التي تبرز واضحة جليلة في زهاد ذلك العصر ، هي المبالغة

* سورة الأحزاب : ٢١ « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً » .

في التوكل ، أى الثقة في الله ، وهذه العاطفة هى التى دفعت بهم إلى أقصى درجات الطمأنينة النفسية القانعة . إنهم لا يبالون بشيء ، ويهملون الدنيا إهمالاً مطلقاً ، وينبذون كل تصرف ذاتى يحملهم على الاهتمام بمصالحهم الخاصة ، بل يتركون أنفسهم تركاً لعناية الله وقضائه ، ويجعلونها بين يديه لا إرادة لها ولا حركة كالميت بين يدي الغاسل ^(٥١) ؛ وفي هذا المعنى يطلق عليهم « المتوكلون » ، أى الذين وضعوا ثقتهم في الله . ويروى عنهم في معرض الغرض من شأنهم والزراية عليهم ، طائفة من المبادئ والنظريات تبين مقدار ازدرائهم للعمل والسعى لكسب القوت وسد حاجات العيش ، لأنهم يزبون في الكد والسعى فقداً للتوكل ونقصاً في الثقة بالله ، ويرون اللجوء لله مباشرة في قضاء ما يحتاجون إليه دون الاستغاثة بالوسائط ؛ وهؤلاء الذين ينتقصونهم يسمون كفهم عن السعى ، وقناعتهم الساكنة المطمئنة ، بأنها اتضاع العمال وحقارة السائلين . وهى عندهم أسمى الطرق التى يقيم بها الإنسان أوده : « فالعبيد كلهم في رزق الله تعالى ؛ لكن بعضهم يأكل بذل السؤال ، وبعضهم يتعب وانتظار كالتجار ، وبعضهم بامتهان كالصناع ، وبعضهم بعز كالصوفية ، فهم يشهدون العزيز فيأخذون رزقهم من يده ولا يرون الواسطة » . ويرون أن من الفضائل التى يمتازون بها أنهم لا يذكرون الغد في عداد أيامهم ^(٥٢) ؛ فهم يقصون عن محيط فكرهم أن يُعنى المرء بمستقبله ، أو أن يرعى شؤونه وحاجاته ، ويسوقون للتدليل على صحة دعواهم حديثاً يتجلى فيه الوضع ، وهو : « إن الحكمة لتزل من السماء ، فلا تدخل قلباً فيه هم الغد ^(٥٣) » . وعندهم أن من يضع في الله ثقته إنما هو « ابن الوقت » ؛ « فإذا كان له تدبير في المستقبل ، وتطلع لغير ما هو فيه من الوقت ، وأمل فيما يستأنفه ، لا يجبى منه شيء ^(٥٤) » .

ومن الثابت أن من المبادئ الأساسية في مذهب هؤلاء القوم التجرد الكامل عن ضرورات الحياة ، ونبذ طبيعتها ومباهجها ، أى أن كل من يندمج في زميرتهم فهو فقير . وفضلاً عن ذلك فهناك أمر آخر ، وهو أنهم لا يكتفون بعدم المبالاة بآلام الجوع وكافة صنوف الحرمان الجسدى ، بل لا يكثرثون بكل ما يتعلق بالجسد ؛ فما ينتابه من عوارض وأسقام لا تحملهم على العمل لعلاجها والبرء منها بالطب والتداوى ، كما لا يبالى نظراؤهم بما يصدره الناس من آراء وأحكام . وعندهم في الأثر : « أن من توكل على الله لا يبالى بمدح الناس أو

بذمهم» ؛ ولا غرو فمن مبادئهم الصوفية الإيهال المطلق للطرق والأساليب التي يعاملهم الناس بها* .

ومن البديهي أن تصوراً كهذا للحياة ، لم يتفق مع الآراء الرائجة في محيط الفكر الإسلامي في القرن الأول الهجري ، وهي آراء سبق أن سارت — وهي في طريق نموها وتطورها — متجهة نحو الحقائق الواقعة . ويؤيد عدم اتفاقها مجموعة منسقة من الحكم والنوادر موضوعة في صورة أحاديث مروية عن النبي ، لا تفهم دلالتها ولا يتضح معناها ، ما لم ندرك ما يشيع فيها من روح الجدل والمحااجة التي قصد بها واضعوها دحض النتائج الدينية المترتبة على الإسراف في التوكل والثقة بالله . ومع ذلك فلنا أن نتساءل : كيف استطاعت نزعة النسك والتصوف هذه ، أن تصادف قبولا واستحساناً في مجتمع ديني شارب أوج عظمته ، وبلغ أقصى ما يصبو إليه من توسع وفتح ، ولم يترك عهد البداوة إلا منذ زمن وجيز لينعم برغد العيش في المدن المترفة القديمة في البلاد المفتوحة ؟ ه — من أجل ذلك نرى أنه ظهر في هذا العصر في الحياة الإسلامية ، تياران متعارضان يناهض أحدهما الآخر ، ويتمثلان لنا في حوار رجلين صالحين ، وهما : مالك بن دينار وعبد بن وسيع . لقد كانا يبحثان موضوع غاية الغايات ؛ فبينما يرى الأول أن السعادة المثلى هي في اقتناء قطعة من الأرض والعيش من غلتها ، دون السعي للكسب والحاجة إلى الناس ؛ يرى الثاني أن السعيد هو الذي يجد أكلة الصباح من غير أن يدرى ما سيتناوله في العشاء ، وذلك الذي يجد عشاءه دون أن يعرف ما سوف يأكله في صباح الغد (٥٥) .

وإن في لهجة الإطراء الزائد لحياة النسك والورع ، يتجلى لنا رد الفعل الذي ناهضت به حركة الزهد الروح الدنيوية النامية وقاومتها ، وهي حركة تنتسب إلى بدايات الزهد القديمة في عهود الإسلام الأولى (٥٦) .

وقد سبق أن بينا أن هذا التصور للحياة اللسكية ، مستمد من فكرة الرهبنة المسيحية ، التي يتفق مثلها الأعلى مع المبادئ التي عرضناها ، اتفاقاً يكاد يكون حرفياً . ومما هو جدير بالذكر أن فقرات الأناجيل التي يكثر

* « سمعتم أنه قيل عين بعين وسن بسن ، وأما أنا فأقول لا تقاوموا الشر ؛ بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضاً » (إنجيل متى الاصحاح الخامس عدد ٣٩) .

الاستشهاد بها في الحِكم التي تحت على الزهد — كما في إنجيل متى الإصحاح السادس أعداد : ٢٥ : ٣٤ ، وإنجيل لوقا إصحاح ١٢ أعداد ٢٢ : ٣٠ — والتي تتحدث عن طير السماء التي لا تبذر ولا تحصد ، ولا تكس الجيوب في أهراء ولكن يغذيها خالقها — هذه الفقرات توجد بنصها تقريباً (٥٧) في لب هذه المبادئ الخاصة بالتوكل* ؛ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصاً وتروح بطاناً ولزالت بدعائكم الجبال » ؛ وقال عيسى عليه السلام : « أنظروا إلى الطير لا تزرع ولا تحصد ولا تدخر والله تعالى يرزقها يوماً بعد يوم » . وقد حاكى هؤلاء الزهاد المسلمون وعبادهم نساك النصارى ورهبانهم ، فارتدوا الصوف الخشن (٥٨) ، ويمكن أن نرجع هذه العادة وهي ارتداء الصوف إلى عصر الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٨٥ — ٧٠٥ م) على أقل تقدير ، حيث بدأ فيه استعمال كلمة صوفي (٥٩) التي أطلقت فيما بعد على أشياع حركة الزهد في عصر بلغ فيه نسكهم العملي درجة عالية من النمو والتقدم ، وارتبط بفلسفة قوية مبتكرة لا يزال لها الأثر الفعال في الفكر الديني في الإسلام . وبعد ، فلنتكلم عن التصوف الإسلامي .

٦ — تفذت تعاليم الافلاطونية الحديثة إلى نطاق الحياة العقلية في الإسلام ، ويُعد هذا الحادث ذا أهمية حاسمة من جهة التصوف الإسلامي ؛ فهذا التيار الفلسفي الذي سوف نعي مرة أخرى فيما بعد بدراسة آثاره العميقة في نمو الفكر الإسلامي وترقيته ، قد أوجد أساساً فلسفياً واعتقادياً بُنيت عليه تقاليد الزهد وطقوسه التي سبق لنا وصفها . فالزاهد المتصوف الذي نبذ الدنيا واحتقرها ، وأطرحها واجتواها ، وصما بروحه إلى الكائن الأعلى والملاذ الأوحده ، يجد ما يُشَبِّت يقينه بمنهج حياته الذي نهجه ، وما يقوى نزعتة الروحية الإلهية التي اتجه إليها في مذهب الفيض عند افلاطون ونظريته في وحدة الوجود .

* الأحاديث التي رويت في التوكل يقول المؤلف إنها قد توافق ما في الإنجيل . ومعنى هنا أن النبي أكمل دينه من هنا ومن هناك ، أو أن ذلك كان ممن وضعوا تلك الأحاديث ؛ ونحن نذكر أن الكلام هنا هو ما ذكرناه في الزهد في التعليق السابق الخاص به .

إنه في كافة أرجاء الكون يشعر بشعاع القوة الإلهية ، وإن هذه الظواهر الدنيوية هي عنده سراب ليس له من حقيقة إلا بقدر ما يعكس من صورة الذات الحقيقية المتوحدة ؛ وعلى ذلك يجب على المرء ، إذا ما خلا إلى نفسه ، وتجرد من حجب المادة الكثيفة ، أن يهيئ نفسه كي يشرق عليها ويغمرها ما لله من جمال وخير أزليين ، وهو إذا ما ارتقى بروحه نحوه يتخلص من مظهر كيانه المادى ، لكي يصل إلى فناء شخصيته في الكائن الأعلى المتفرد بحقيقة الوجود :

« لم تكن روحانا في الأصل سوى روح واحدة ، كذا كان ظهورى وظهورك ، فمن الخطل الكلام عنى وعنك ، فقد بطل فيما بيننا كلمة أنا وأنت (٦٠) . »

« لست أنا ولست أنت ، كما أنك لست أنا ، فأنى أنا وأنت فى وقت واحد ، كما أنك أنت وأنا معاً . وبسببك أيا جلال « خوتن » أشعر بضيق وحيرة ، لا أدرى إذا كنت أنا أو إذا كنت أنت (٦١) ؟ »

وإن حدود الشخصية هي الحجاب الذى يخفى الله عن الإنسان ، وقد نُسب إلى النبى ، فى شيء من المبالغة ، القول بأن الصوفية يتمثلون بعبارة اتخذوها شعاراً لهم ، وهى : « وجودك ذنب لا يقاس به ذنب آخر (٦٢) » ؛ وهى عبارة يفهم منها إظهار الوجود الصحيح وتوكيد الحياة للإنسان بصفته فرداً مستقلاً ، يصل بتأمله الباطنى ، وأدائه للعبادات ، واحتماله لآلام التقشف والزهد التى تثير فيه النشوة والسكر الإلهى (٦٣) ، إلى أن تتلاشى شخصيته : « الأنا » وثنائيتها أمام الخالق ، وبذا يبلغ التجرد الكامل عن الإحساس بالتقلبات والتغيرات الجثمانية ، وهى حالة تخلو من الهم أو الاشتغال بما ينفع أو يضر . وقد عبّر عنها جلال الدين الرومى ، أعظم مترجم عن هذه الفكرة ، بقوله :

« طهر نفسك من كل صفة ذاتية ، حتى تدرك كنه وجودك المشرق (٦٤) » ؛

بل بطل عنده أن يكون الزمان والمكان من دلائل الوجود :

« فمكاني بلا مكان وأثرى بلا أثر (٦٥) . »

والصوفى الذى اهتدى إلى حقيقة السموات والأرض لا يعرف ما هو فوق

أو تحت ، قبل أو بعد ، يمين أو يسار (٦٦) ؛ ولذلك يقول حافظ : « إن من لا يخرج من قصر الكائن الطبيعي ، لا يستطيع أن يبلغ قرية الحقيقة (٦٧) . » وإذا ما تجرد المرء من كافة الصفات التي يوجد بها ما يثيره العالم الخارجي في نفسه من انفعالات ، ثم محق كل أثر لإرادته وعاطفته ، وهي الحالة النفسية التي يطلق عليها الصوفيون كلمة « جمع » ، كما أنها فكرة السماذى الهندية (٦٩) — عندما يقابلون بين هذه الحالة وحالة النفس المتقلبة المتغيرة بسبب الانفعالات التي تؤثر فيها ، فإنه يعتبر كل هذه الحالات مندرجة تحت موضوع السكر الروحي ؛ لأنه بتجرده ومحقه لإرادته وعاطفته ، قد ثمل من الشراب القدسي المسكر لجمال الذات الإلهية ، وامتلأ بنورها الباهر الذي أشرق على روحه ، وملاً جوانبها ، وسلبها حواسها الجثمانية .

ومما ينتظمه موضوع المحبة ما ينشده الصوفي من غاية عظمى في دنياه ، ومن فناء في ذات الله المنفردة بالبقاء ، وهذه المحبة هي التي تأثر بها الحلاج الذي أعدهم أهل السنة ببغداد سنة ٣٠٩هـ / ٩٢١م لأنه ادعى اتحاد الكامل بذات الله ، وقد زعم قبل أن يسلم نفسه إلى الجلاد أن لسانه حين يكلم أتباعه ناطق عن الله . ومن اشتهر بالمحبة الشاعر الصوفي العربي عمر بن الفارض المتوفى بالقاهرة سنة ٦٣٢هـ / ١٢٣٥م وهو الذي قدمه « همربرجشتول » إلى الأدب الألماني بقصيدة صوفية ترجمها تحت عنوان *Das arabische Hohe Lied der Liebe* (قيناً سنة ١٨٥٤) ؛ ونظراً إلى غلبة فكرة المحبة على قصائده ، أطلق عليه الخلف لقب « سلطان العاشقين » .

وكثيراً ما يطلق الصوفيون على هذا الرحيق المسكر للحب الإلهي : « شراب المحبة (٧٠) »

« المحبة محو الإرادات واحتراق جميع الصفات والحاجات (٧١) »
 « لقد جاءتنى المحبة ، ولخلصتنى من كل شيء ، ورفعتني بعد أن هوت بي ، فحمداً لله على أنه أذابني ذوبان السكر في الماء بوصاله . » وجدت الطبيب وقلت له : « أيها الحكيم بم تأمر من دواء لمريض بالمحبة ؟ أنت تأمر بأن أنبذ صفاتي وأن أفنى وجودي ؛ أي تقول : فر من كل ما يوجد حولك ،

وما دمت صائماً فلن تصل إلى لذة السكر ، وما دمت لا تنبذ
جسدك فلن تصل إلى عبادة الروح ، وما دمت لا تلاشى
نفسك في محبة الصديق كما يلاشى الماء النار ، فلن تصل إلى
الكائن الأعلى . « وإنما بهذه المحبة يزكى الإنسان نفسه
يوم القيامة . » وغداً يوم القيامة ، عندما يحشر الناس ،
نساء ورجالاً ، ستصفر وجوه من هول الحساب ، ولكنى
سأتقدم نحو عرشك ممسكاً بحبتي بيمينى ، راجياً أن يجرى
حسابى تبعاً لها » (٧٢) .

فمحبة الله هي إذن ، خلاصة ما انتهى إليه هذا المجهود المركز الذى بذلته
أرواح الصوفيين ، لى يفنى خيال الوجود الشخصى فى حقيقة الكائن الإلهى
الشاملة لكل شىء ؛ وقد أنتجت هذه الفكرة فى كافة لغات الأمم الإسلامية
الراقية أدباً شعرياً يُعد فى مرتبة الدرر الفريدة فى الأدب العالمى . وهذه
الفكرة العامة كانت أساساً فلسفياً كافياً لأن يدعم حياة النسك والتصوف .
وهذا الأساس يتألف ، فى جوهره من الذكر الذى يقوم به الممارسون للزهد ؛
فالصوفيون يجتهدون فى الوصول إلى حياة النشوة التى تمثل انجذابهم لله وسكرهم
بمحبتته ، وذلك عن طريق التأمل وأساليب الذكر وحركاته ، وهذا يخالف كل
المخالفة الطريق الذى تتبعه السنة الإسلامية للوصول إلى المحبة الإلهية التى هى
أيضاً مما ندب إليه الكتاب والسنة (٧٣) .

وعلى ذلك فالصوفيون بإبرازهم للمثل الأعلى لكمال النفس الإنسانية ،
وتحديدهم للخير الاسمى ، يزيدون على الفلاسفة خطوة ويسبقونهم درجة ؛
فابن سبعين المرسى المتوفى بمكة سنة ٦٦٨ هـ — سنة ١٢٦٩ م ، وهو فيلسوف
صوفى عهد إليه أن يجيب على « الأسئلة الصقلية » التى وضعها الإمبراطور
فريدريك الثانى الهوهنشتوفنى ، أجاب بهذه العبارة ؛ وهى أن الفلاسفة الأقدمين
رأوا أن الغاية المثلثى هى التشبه بالله ، بينا الصوفيون يدأبون على الفناء فى الله ،
وذلك بأن يكون الصوفى قابلاً لأن يدع المنزلة الإلهية تغمره وتفيض عليه ،
وأن يحو انفعالات الحواس ويظهر مشاعر الروح (٧٤) .

وقياساً على ظاهرة من ظواهر التاريخ الدينى ، التى يؤيدها ما وقع فى بيئات

أخرى غير بيئة الإسلام ، عمد الصوفيون ، وهم بسبيل الاهتمام بالدين والتمسك به أو على الأقل التظاهر بذلك ، إلى إقحام آرائهم في القرآن والحديث بطريق التأويل ، وعززوا نظرياتهم مستشهدين بآيات وأحاديث مستمدة من الكتاب والسنة ، وهكذا ورثوا الإسلام تركة « فيلون » . وهم في تأويلهم للكتاب يعتقدون بأن هناك وراء المعنى الحرفي للآيات ، وهو معنى لا أهمية له في الظاهر حقائق فلسفية عميقة تستخلص بالتفسير المجازي ؛ فمثلاً أورد القرآن المثل التالي : الآية ١٢ من سورة يس : « وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ ، إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَهُكُم مُّرْسَلُونَ ، قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ ، قَالُوا رَبَّنَا عَلِّمْنَا لِنَا إِلَهُكُم مُّرْسَلُونَ » .

ومن الثابت أن هذه الآيات المنزلة لا تدل على حادث ذي شأن أكثر مما يفهم من المعنى الظاهر للفظ الآيات ؛ لكن هؤلاء المتصوفة رأوا أن المدينة ليست سوى الجسم ، وأن المرسلين الثلاثة هم الروح والقلب والعقل ؛ وعلى هذا الأساس فالقصة كلها ، وما ذكر فيها من تكذيب الرسلين الأولين وظهور الثالث ، ومسلك أهل المدينة نحوهم ، ثم ما نزل بهم من عقاب ، كل هذا يؤول تأويلاً مجازياً .

وإذاً ، فللمفسرين الصوفيين تأويل مجازي خاص بهم ، وهو تأويل باطني للكتاب أدى إلى وضع مؤلفات كثيرة (٧٥) ، وأصبح يتخلل ثنايا الكتابات الصوفية بأسرها . ولكي يضيفوا على هذا التفسير الباطني مسحة سنية شرعية من وجهة النظر الإسلامية ، أخذوا عن الشيعة (انظر فيما بعد القسم الخامس) المذهب القائل بأن محمداً أفضى لوصيّه عليّ بالمعنى الباطني لآيات الكتاب المنزل . وهذه المعاني والتعاليم التي لا تُلقَّن إلا للمريدين وحدهم ، تتألف منها « قبالة » الصوفيين ، وقد أفصح الشاعر الصوفي العربي عمر بن الفارض ، الذي أشرنا إليه منذ هنيهة ، عن هذه الفكرة الراسخة في البيئات الصوفية قائلاً :

وأوضح بالتأويل ما كان مشكلاً . عليّ بعلم ناله بالوصية (٧٦)

فعليّ في نظرهم هو إمام التصوف الإسلامي ، وهي فكرة تنكرها السنة

الإسلامية إنكاراً باتاً ؛ إذ أن النبي عند أهل السنة لم يخف شيئاً عن جمهور أمته ، ولم يفض لأحد بعلم باطنى (٧٧) .

وعلى الرغم من ذلك ، فقد نشأت عن تلك الفكرة هذه الظاهرة ، وهى أن تقديس على أصبح عقيدة تحمس لها عدد من البيئات الصوفية حتى أنها تغلغلت أحياناً فى ثنايا مذاهبهم وتعاليمهم ، وحتى أن سلسلة الأسانيد الموضوعة للأحاديث الصوفية أسندت فى بعض طرقها إلى رواية الأئمة العلويين ، وذلك لكى تنأى بقدر الإمكان عن طرق أهل السنة . وإن أوضح مثال للرغبة فى تقديس على ، تلك الرغبة الظاهرة فى حركة التصوف ، يتجلى فى طريقة البكطاشية التى تخص علياً والأئمة العلويين بتقديس زائد ، والتى أمدنا الأستاذ « يعقوب » حديثاً يبحث أفردة لها .

هذا ، والباحثون الإنجليز ، ولا سيما الأساتذة هوينفيلد Whinfield و برون Browne و نيكلسون Nicholson ، الذين قاموا أخيراً بدراسة التصوف الإسلامى ، وجعلوا من أصله ونموه موضوعاً لدراسة عميقة مستفيضة ، قد أبرزوا بطريقة دقيقة طابع الفلسفة الأفلاطونية الحديثة فى التصوف الإسلامى (٧٨) ، وإن كانت دراستهم هذه لم تستبعد فعل المؤثرات الأخرى التى أوجدت طائفة من العناصر لم تكن أقل أهمية فى تكوين هذا النظام الفلسفى والدينى خلال تطوره وترقيه . وعند إلقاء نظرة عامة على تاريخ التصوف لا يمكن أن نتجاهل هذه المؤثرات بصفتها عوامل ذات أثر نافذ ، وأقصد بها المؤثرات الهندية التى بدت بصورة محسوسة منذ العصر الذى انتشر فيه الإسلام شرقاً حتى حدود الصين ، فتخطت أفقه تدريجاً تلك الآراء الهندية التى ظهر بعضها فى الآثار الأدبية والبعض الآخر فى الفكر الدينى الإسلامى .

فى القرن الثانى الهجرى ، حينما بذل المترجمون جهوداً عظيمة فى نقل الكتب الأعجمية لإغناء اللغة العربية ، نقلت بعض المؤلفات البوذية إلى الأدب العربى ، ومن ذلك ترجمة عربية مُعدّلة لكتاب « بيلاوهر » و « بودارسف » ، وكذلك كتاب البُدد (٧٩) . وفى المجالس الخاصة للأدباء والمثقفين ، وهى مجالس كانت تجمع أفراداً يمثلون مللاً دينية متباينة يتبادلون الرأى فيها فى حرية وطلاقة ، لم تكن لتخلو ممن يعتنق السُمنية ، وهى نحلة بوذية من نحل الهند (٨٠) .

نخلص من هذا إلى بيان هذه الحقيقة ، وهي أن الفكرة الدينية المسماة بالزهد ، التي صادفت الإسلام السني ، والتي لا تتفق مع السمات المألوفة التي نعرفها في التصوف الإسلامي ، تكشف عن آثار قوية تدل على تسرب المثل الأعلى للحياة عند الهنود إلى الإسلام . ومن أعظم المعبرين عن فكرة الزهد هذه ، الشاعر أبو العتاهية الذي عرض أنموذجاً للرجل الفاضل الجليل بقوله :

يا من ترفع للدينا وزيتها ليس الترفع رفع الطين بالطين
إذا أردت شريف الناس كلهم فانظر إلى ملك في زى مسكين

أو ليس هذا هو بوذا (٨١) ؟

وإذا أردنا أن نتكلم عن عصر أحدث من هذا ، نذكر ما كشف عنه « فون كريمر » من العناصر الهندية التي توجد في الآراء الدينية والاجتماعية ، والتي تركت مبادئها أثرها الواضح في المسلك الشخصي لأبي العلاء وشعره الفلسفي (٨٢) ولدينا شواهد لا تقتصر على إثبات أن الأفكار الهندية دخلت في محيط الفكر الإسلامي من وجهة النظر الفلسفي البحت ، بل تدل أيضاً على أنها كانت موضع حسهم وتجربتهم عن طريق الرهبان الرحل من الهنود ، الذين كانوا على كثر من المسلمين في العراق في عهد الخلفاء الأوائل من بني العباس ، كما بلغ السائحون الهنود بلاد الشام في العصر الأموي .

وقد رسم الجاحظ ، المتوفى سنة ٢٥٥ هـ سنة ٨٦٦ م ، في جلاء هيئة الرهبان السائحين الذين لا ينتمون إلى المسيحية أو إلى الإسلام ، فسماهم « رهبان الزنادقة » ، وهي تسمية غير دقيقة ، ولكنها على الرغم من ذلك لا يمكن أن تقتصر على المانويين وحدهم ، ويؤيد هذا الحالة التي نحن بصدددها . وقد ذكر من روى عنه الجاحظ هذا الخبر ، وهو أن هؤلاء الرهبان السائحين كانوا لا يقومون بأسفارهم إلا أزواجاً ، وعرف بالملاحظة الدقيقة أنه عند رؤية أحدهما ، فمن اليسير دائماً أن يكتشف زميله على مقربة منه . وتنحصر طريقةهم في أن لا يقضوا ليلتين متواليتين في مكان واحد ، وأنهم يقرنون حياتهم البدوية بصفات أربعة : وهي القدس والطهر والصدق والمسكنة .

وفي إحدى القصص التي تفصل حياة التسول عند بعض هؤلاء الرهبان ، نجد أنها تنتهي إلى هذه الخاتمة ، وهي أن راهباً فضل أن يتهم بالسرقة ، وأن

يحتمل راضياً سوء المعاملة ، على أن يذكر أن طائراً كان هو السارق لأنه لا يريد أن يكون سبباً في قتل كائن حي (٨٣) وإذا لم يكن هؤلاء القوم من « السادو » الهنود أو من الرهبان البوذيين ، فهم على الأقل من هؤلاء الذين يسيرون على نهجهم ، ويقلدون طريقة عيشهم ونظرهم للحياة .

ومن هذه النواحي ، وبسبب مثل هذه المشاهدات والتجارب وصنوف المخالطة ، تأثرت حركة التصوف الإسلامي في بدايتها تأثراً يكشف لنا ، بسبب نزعتها الأصلية ، عن صلتها الوثيقة بالأفكار الهندية . ويمكننا مثلاً أن ندلل على أثر البوذية ، بكثرة ماورد في المؤلفات الصوفية الإسلامية من استشهادها بمثال الملك القوى الذي يذر ملكه الدنيوى بعيداً نابذاً العالم وما فيه (٨٤) .

وفي الحق أن تصوير هذه الفكرة في الكتب الصوفية بشتى الطرق ، ومنها القصص ، هو تصوير قاصر ضئيل ، لا يدرك العظمة الباهرة ولا الروعة الأخاذة التي نلمسها في سيرة بوذا . ومن هذه القصص أن ملكاً ذا صولة وقوة ، لمح يوماً في لحيته شعرتين بيضاوين فاتزعهما ، فعادتا إلى الظهور ، وظل الأمر هكذا ، فدفعه هذا إلى التفكير ، فقال في نفسه : « إنهما رسولان بعثهما الله إليّ لينذراني ويحضاني على أن أهجّر الدنيا وأن أخصص نفسي لعبادة الله ، فعلى إذن أن أطيعهما » ؛ وعندئذ هجر مملكته فجأة ، وأخذ يسبح في الأرض ، محبوب النيا في الغابات مخصصاً نفسه لعبادة الله إلى أن قضى نحبه (٨٥) . وتوجد طائفة كبيرة من قصص الزهد ونوادر الورع ، يدور فيها الباعث على النسك والتصوف ، وعلى النفور من الملك والسلطان .

ومن الشواهد القوية التي ينبغي أن تُعد قاطعة في الموضوع الذي نعالجه أن قصة أحد أئمة الصوفية الكبار في الإسلام تشبه السمات البارزة في سيرة بوذا ، وأريد بهذا قصة الولي إبراهيم بن أدهم المتوفى فيما بين سنتي ١٦٠ ، ١٦٢ هـ = ٧٧٦ — ٧٧٨ م ، وقد اختلفت القصص الخاصة بحياته في بواعث فراره من الدنيا ، ولكن كل الروايات تدور في جوهرها على الفكرة ذاتها ؛ فهي تخبرنا أن إبراهيم كان ابن ملك من ملوك بلخ (الذي حزم أمره في بعض الروايات عند ما سمع صوتاً من السماء يناديه ، وفي روايات أخرى بسبب تفكيره في الحياة التي لا تشوبها نوازع أو حاجات ، وذلك عندما أطل من نافذة قصره فرأى رجلاً فقيراً) ، فخلع ثوب الإمارة ورمى به بعيداً وأبدله بأطمار سائل ، ثم غادر قصره ،

وهجر كل ما يربطه بالعالم حتى زوجه وأولاده ، وأوى إلى الصحراء حيث عاش سائماً عابداً .

على أن من بين البواعث المختلفة لاعتزال هذا الأمير ، باعثاً يستحق التفاتاً خاصاً ذكره جلال الدين الرومي ؛ وهو أن رجال الحرس في قصر ابراهيم بن أدهم سمعوا ذات ليلة جلبة صاحبة فوق سطح القصر ، وعند ما ذهبوا لاجتلاء الخبر ، فاجأوا قوماً يدعون أنهم يبحثون عن إبلهم الضالة ، فاقيد هؤلاء المقتحمين للقصر إلى الأمير ، ولما سألهم : « هل حدث أن تفقد امرؤ إبله فوق سطوح المنازل ؟ » أجابوا : « نحن لا نعمل إلا اقتداءً بك أنت الذي تسعى إلى الاتحاد بالله ، بينما أنت جالس على عرشك ، فهل لرجل في مثل هذا المقام يستطيع أن يقترب من الله ؟ » فكان من هذا أن هرب الأمير من القصر ولم يره أحد منذ ذلك الوقت (٨٦) .

٩ — ومهما يكن ، فقد أثرت العقائد الهندية في الآراء الصوفية الإسلامية ، فكتسبت بفضل هذا التأثير قوة وعمقاً ونفاذاً . ففكرة الاتحاد أو وحدة الوجود تخطت الصورة التي انتحلها الصوفية من الافلاطونية الحديثة ، غير أن نظرية الصوفيين في فناء الشخصية هي التي تقترب وحدها من فكرة الجوهر الذاتي الهندية « آتمان — Atman » إذا لم تكن تتفق معها تماماً ؛ ويطلق الصوفيون على هذه الحالة لفظ « الفناء » (٨٧) أو « المحو » أو « الاستهلاك » . وهي حالة يتعذر تعريفها ، بل يزعم الصوفيون أنها لا تحتل تعريفاً واحداً يمكن الاقتصار عليه دون غيره ، ويرون أنها تتجلى كمعرفة لدنية تتجاوز قيود المنطق وأغلاله ؛ ذلك بأنه « حينما يرتبط الفاني بالخالد لا يبقى للفاني وجود ، ولست تسمع أو ترى سوى الله عند ما تبلغ مرتبة هذا اليقين ، وهو يقينك بأنه ما من موجود بحق سوى الله ، فإذا عرفت نفسك فأنت هو وأنت متحد به ، وليس سواه بموجود » ، فشرط الفناء في الله هو تلاشي شخصية الإنسان وانعدام شعوره بوجوده :

« دعني أتلاش وأفن فإن الفناء يصيح بي في أنعام » الأرنغ
بأننا إليه نعود (٨٨) .

وهكذا ينمحي الفرد في الذات الكلية الإلهية ، ولا يستطيع المكان أو

الزمان ، بل كصفات الوجود وخصائصه ، أن تحد هذه الذات غير المتناهية ؛ فإن الإنسان يرتقى إلى الاتحاد بأصل كل الكائنات ، وإدراك هذا الأصل مما يتجاوز حدود كل علم ومعرفة .

وكما أن المرء في البوذية لكي يبلغ أرقى درجات الفناء ، يتقدم مرحلة مرحلة ، متبعاً طريقاً يتكون من ثمانية مراحل ، وهو « الطريق السوى النبيل » ، فللصوفية « طريقها » ومراتب الترقى فيها ، والساثرون فيها يسمون أهل السلوك . ومهما تباينت معالم الطريق عند البوذيين والصوفيين ، فهما يشتركان في صدورهما عن مبدأ واحد ، ويتفقان في أن التأمل (٨٩) — ويسمى عند الصوفيين « المراقبة » أو « الديانة » — يشغل مكاناً مهماً كمرحلة إعدادية للسير نحو أعلى مراتب الكمال ، وذلك حينما يصبح المتأمل وموضع التأمل شيئاً واحداً .

هذا هو الشعور الذاتي بالوحدانية ، وهو غاية التوحيد عند الصوفيين ، ويختلف اختلافاً جوهرياً عن عقيدة الوحدانية في الإسلام العادى . ومما هو جريء بالذكر أن أحد الصوفيين يذهب إلى حد القول بأن من الشرك أن يزعم الإنسان بأنه يعرف الله ؛ إذ أن هذه العبارة تفيد الثنائية بين العارف وموضع المعرفة ، وهذه الفكرة توجد أيضاً في الشيوصوفية الهندية (٩٠) .

١٠ — والصوفية ، كنظام من النظم ، تشكلت في الحياة العملية على هيئة طرق وطوائف يعمل أفرادها على غرس التصورات الصوفية للدين والدنيا ، وقد ارتبط أفرادها شيئاً فشيئاً في جماعات منذ عهد بعيد حوالى سنة ١٥٠ هـ / ٧٧٠ م ، وذلك في منازل خاصة وصوامع منعزلة ، حيث يعيشون بعيداً عن جلبه الدنيا وضجيجها وفق مثلهم النفسية العليا ، ويشتركون معاً في أداء الشعائر والسنن التي تفرضها . ومن اليسير أن نلاحظ أثر العقائد الهندية في تطور حياة الزهد والاعتكاف في هذه الصوامع ، كما نلاحظ أن حياة التسول التي يحياها الصوفيون والتي تدفعهم إلى ترك جماعتهم ما هي إلا صورة تحاكي حياة الرهبان السائلين الهنود « السادو » ، وهذا فضلاً عن أن أثر الافلاطونية الحديثة وحدها في التصوف الإسلامى لا يكفي لتفسير الممارسة العملية لشعائر الزهد الصوفى .

ومما يدل أيضاً على أثر العقائد الهندية ، أن المرید عند ما يتم قبوله في الجماعة الصوفية يُمنح خرقة تعتبر رمزاً إلى الفقر واعتزال الدنيا ، وقد أوجدت القصص

الصوفية تبعاً لأسلوبها ومنهجها أصلاً للخرقة في السيرة النبوية* ، ورابطت موضوعها بالنبي نفسه (٩١) ؛ ولكننا لا نستطيع أن نتجاهل أن الخرقة كرمز للاندماج في الجماعة الصوفية تشبه طريقة الاندماج في جماعة « البيكشو » الهندية الذي يتم بتسليم الثوب ومعرفة القواعد والآداب (٩٢) التي يتحتم على المريد اتباعها . فالأشكال الكثيرة للرياضات الدينية المتعلقة بالذكر في الجماعات الصوفية ، وكذا الوسائط التي تستخدم للوصول إلى الانجذاب والنشوة — نظام التنفس (٩٣) — أرجعها « كريمر » إلى أصولها الهندية التي أثبت صدورها عنها* .

ويوجد بين أساليب التعبد الصوفي هذه ؛ طريقة ذاعت ذيوماً عظيماً حتى تجاوزت البيئات الصوفية إلى غيرها وهي المسبحة والتسبيح ، وهما يرجعان دون ريب إلى أصل هندي . وقد ثبتت مزاوله التسبيح في الإسلام منذ القرن التاسع الميلادي ، وبدأ على وجه الدقة في شرق العالم الإسلامي حيث اشتد تأثير طرق الصوفية بالأفكار والأساليب الهندية . وقد كانت لازماً على هذه البدعة الجديدة — ككل بدعة ناشئة — أن تدفع عن نفسها هجمات من يقف في وجه كل أمر مستحدث في الدين ، وحتى في القرن الخامس عشر الميلادي التزم السيوطي أن يدافع عن المسبحة والتسبيح الذي كان منذ ذلك الوقت مستحباً شائعاً (٩٤) .

ولهذا ، لكي نقدر التصوف الإسلامي تقديراً صحيحاً من الوجهة التاريخية ، يجب أن لا نغفل مطلقاً الأثر الهندي الذي ساهم في بناء هذا النظام الديني المتولد عن الافلاطونية الحديثة . وقد حُقِّقَ « لسُنُوكْ رَهِيرْجَرُونِيه » ،

* يقول إن القصص الصوفية وجدت أصلاً للخرقة يتصل بالنبي نفسه مع أن أصلها هندي . والمحدثون سبقوا بالحكم بأن هذه الأحاديث موضوعة لا أصل لها ، وسواء كان أصلها هندياً أو غير ذلك ، فهذا لا يعنيننا . قال ابن الربيع الشيباني الزبيدي في كتابه : تمييز الطيب والخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث ، : « لبس الخرقة الصوفية ، وكون الحسن البصري لبسها من على ، قال ابن دحية وابن الصلاح إنه باطل ... ولم يرد في خبر صحيح ولا حسن ولا ضعيف أن النبي صلى الله عليه وسلم ألبس الخرقة على الصورة المتعارفة بين الصوفية لأحد من أصحابه ، ولا أمر أحداً من أصحابه بفعل ذلك ، وكل ما يروى في ذلك صريحاً فباطل . ثم قال إن من الكذب المقترى قول من قال إن علياً ألبس الخرقة الحسن البصري ؛ فإن أئمة الحديث لم يثبتوا للحسن من على شيئاً ، فضلاً عن أن يلبسه الخرقة » .

في درسه الافتتاحي بليدن ، أن يذكر من بين الشواهد الدالة على الأثر الهندي في الإسلام في بلاد الهند الشرقية هذه الظاهرة ؛ وهي أن الآراء الصوفية في هذه البلاد تتألف منها دعامة الأفكار الدينية ومادتها ، حتى الشعبية منها (٩٥) . إلى هنا نرانا قد تتبعنا في الصورة ، التي رسمناها للفكرة الصوفية ، الميزات العامة البارزة في الحركة الصوفية ، كما تتمثل لنا في أوج نموها وتطورها ؛ وقد تكونت هذه الميزات خلال تطور تاريخي لم نحاول إجماله هنا ، وننتظر بيانه وشيكاً من أقدر المتضلعين في تاريخ التصوف الإسلامي وهو الأستاذ « رينولد نيكلسون » . والتصوف من جهة أخرى ليس نظاماً متجانساً محدوداً من حيث نظرياته أو طقوسه ، بل لا يوجد تعريف مضبوط مُجمّع على قبوله تدرج تحته اتجاهات التصوف العامة ، فهناك على الأخص فروق لاحصر لها في تفصيلات أفكاره ووقائعها . وزيادة على ما اعترى حركة التصوف من تطور داخلي ، فإن رد الفعل الخارجي والمؤثرات التاريخية التي غلب أثرها في البيئات الصوفية المختلفة ، أدى إلى اختلافات وتفرعات لا تحصى وانقسامات في الأساس النظري لهذا النظام ، بل تظهر هذه الاختلافات في كيفية النظر إلى فكرة التصوف نفسها (٩٦) .

وقد تسنى « لنيكلسون » في لمحة عامة إلى تطور الصوفية (٩٧) ، اعتماداً على المصادر العلمية والأدبية حتى القرن الخامس الهجري ، أن يجمع من التعريفات المختلفة لفكرة التصوف ثمانية وسبعين ، ومع ذلك فلا يلوح أن قائمة التعريفات قد استُقصيت أو أن معينها قد نضب ؛ فإن أبا منصور عبد القاهر البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩ هـ / سنة ١٠٣٧ م (وهو أحد علماء نيسابور الذي عُني في كتاباته على الأخص بتفريعات العقائد وظهور الفرق في الإسلام) قد جمع على الترتيب الأبجدي من مؤلفات أقطاب الصوفية الثقات ، ما يقرب من ألف تعريف للصوفية وفكرة التصوف (٩٨) ؛ ومن الطبيعي أن يقابل هذا التباين في الفكرة الأساسية للتصوف فروق كثيرة في الفروع والتفصيلات (٩٩) .

وقد تسرب إلى الطرق الصوفية المختلفة ، تبعاً لمذاهب المؤسسين لها ، طائفة من النظريات المختلفة المتباعدة ، ولذلك نلمس كثيراً من الاختلافات الرسمية في الرياضات وسنن الزهد التي لا يتسنى ممارسة التصوف بدونها ، ونشاهد أيضاً أن تنظيم الطرق الصوفية في البلاد الإسلامية يتركز على قواعد متنوعة ومتباينة .

ويوجد خلاف جوهري في علاقات هذه المذاهب الصوفية بالإسلام الشرعي ؛ فآئمة التصوف الأولون ، الذين وضعوا أساس نظريات الصوفية وآرائها ، آثروا « عمل القلب » وفضلوه على الأداء الرسمي لفرائض الاسلام وأحكامه ، أو كما يقولون « عمل الجوارح » . وإنهم لم يزعموا مع ذلك مجرد عمل الجوارح من قيمته ، أو اعتباره عملاً كمالياً ، ولكنهم لم يقرروا له قيمة أو يعتبروا له معنى إلا إذا اقترن بعمل القلب ، لأن مقومات الحياة الدينية عندهم ليست هي الجوارح وإنما هي القلوب .

وقد ظلت هذه التزعة ممثلة في تعاليم الصوفية ، وادعت أنها على وفاق مع شعائر الإسلام وأحكامه الرسمية ، وذهبت إلى أن الحياة السنية الصحيحة لا تبلغ مرتبة الكمال ، إلا إذا أدت الفرائض والسنن الرسمية مصحوبة بالإخلاص وصدق الشعور الباطني (١٠٠) . ولا ينكر فريق آخر من الصوفيين القيمة النسبية لهذه الفرائض ، ولكنه لا يرى في هذه الشعائر الظاهرية سوى أمثلة ومجازات رمزية .

وهناك فئة أخرى ترفض هذه الشعائر رفضاً باتاً ، لأنها ترى أن مثل هذه القيود الشرعية لا تربط العارفين . وفي الواقع نجد فيما يحكى عن انعدام الوازع النفسي بانتهاك سنن الاسلام وفرائضه ، أنه ليس قاصراً على نفر من الصوفيين الذين انفردوا بهذا النقص ، بل إنه شمل طوائف بأسرها من الدراويش ، ولندكر منها فحسب طريقة البكتاشية (١٠١) . بل لانعدم أن نجد بين هؤلاء فريقاً لا يستبيح لنفسه إغفال هذه الشعائر فحسب ، ولكنه يرى أن من حق الصوفي أن يتخطى كافة النواميس الخلقية ، وأن يخرج على العرف الاجتماعي وعلى ما يسمى « بالخير والشر » ، وقدوتهم في هذا « اليوجي » (١٠٢) للهنود وبعض الغنوصيين المسيحيين (١٠٣) ؛ كما أن لهم شبيهاً بالمتصوفة الغربيين كالأملريكيين مثلاً ، الذين يستخلصون مبادئهم المأجنة من نظرتهم الحاولية للعالم ، كما يصنع بعض متصوفة المسلمين الذين ينكرون إنكاراً قاطعاً كل الصفات الظاهرة لتلك الحياة الباطلة ؛ لأن عالم المظاهر هذا ليس له البتة وجود عندهم ، ولذا فهم لا يبالون بما تتطلبه هذه الحياة المتقلبة المتغيرة من مقتضيات وأحكام .

وقد أمكن تقسيم الصوفيين من ناحية علاقتهم بالشريعة إلى فريقين : أتباع الشريعة « Nomiste » والمنكرين لها « Anomiste » ، وهذه الثنائية تذكرنا

بالتضاد بين عالم الحس المتغير وعالم الحقيقة الذى أورده «كليمان» السكندري بصدد الآراء الخفية المغلفة بالحكمة التى كانت للغنوصيين فى العصور القديمة ؛ وقد وقف الغنوصيون حيال شريعتهم موقفين متناقضين ، فخذ فريق منهم الحياة الحرة الطلقة التى لا تعباً بأحكام الدين ، بينما بالغ آخرون فى التقشف والحرمان ، ودعوا إلى حياة الزهد واعتزال الدنيا ^(١٠٤) ؛ وإن الفرق بين هاتين النحلتين لشبيه لما بين المذاهب الصوفية من اختلاف .

١٢ — وتطلق كلمة الدراويش على الذين يعيشون معيشة الصوفيين ، ولكن لا بد أن نميز الصادقين منهم فى محبة الله وقوة النشوة الروحية ، والذين ينشدون من الحياة الزاهدة التى خصصوها للتأمل والتفكير أن يصلوا بنفوسهم إلى مرتبة الكمال ، وبين الدراويش الرحل الذين يعيشون معيشة التسول الطليقة المأجنة ، والذين يتخذون التصوف من أجلها ذريعة للبطالة وخداع الجماهير . هؤلاء قد نذروا أنفسهم للدعة والحمول ، وأدوا رسوم الحياة الصوفية أداءً ظاهرياً لكي ينالوا بها عيشاً خالياً من المتاعب والمشاكل ، وليحصلوا على ما يحتاجونه مع بقائهم أحراراً وادعين ^(١٠٥) ؛ ونراهم يلوكون عبارات محبة الله ويؤمنون أنهم يسلكون الطريق ، ولكن يتعذر علينا أن نجد فيهم الصوفى الجاد الصادق :

« إن الدراويش الذى يتأمل أسرار الكون ويكتنه خفاياه ،
يوهب كل لحظة ملكاً كاملاً بغير حساب . وليس الدراويش
ذلك الذى يستجدى قوته ويتكفف الناس ، إنما الدراويش
الصادق هو الذى يهب روحه وقلبه ^(١٠٦) » .

وليس الدراويش الحقيقى بالسائل أو الطفيل المتجول ، ومع ذلك فالتشرد يُظهر لنا نواحي كثيرة لفكرة خلقية قد تهمنا من ناحية علم تاريخ الأديان . وإذا نظرنا إلى الموضوع من تلك الناحية ، فإننا نود أن نأتى هنا بنبذة عن طائفة واحدة من هؤلاء الدراويش الأحرار ، وهم الذين يسمون بالملامتية أى أهل اللوم ، وهى صفة لا يختص بها الدراويش السائحون فحسب ، ولكنها تطلق أيضاً على الصوفيين المقيمين الذين هم أصدق نسكاً ، ويسمون بالملامتية لأسلوب حياتهم المبتكر ومنهاج تصوفهم الفذ .

وتتحصر الصفة الجوهرية لهؤلاء القوم ، الذين شبهوا بحق «بالكلبيين» ، فى

عدم اكتراثهم ، وإهمالهم المتجاوز للحد لكل مظاهر الحياة الخارجية ؛ فهم يهتمون بكل ما يثير السخرية والفضيحة بمسلكتهم وما يجر عليهم مذمة الناس لهم (١٠٧) ، ويرتكبون من الأعمال ما يُعد مخجلاً للدرجة القصوى ، يرغبون بذلك تطبيق مبدئهم وهو « ازدراء الاحتقار : spernere spemi » ؛ إنهم يريدون أن يعرف الناس عنهم أنهم لا يعملون بشعائر الدين ولو أنهم يعملون بها في الواقع ، ويدأبون على إثارة احتقار الناس لهم ، وغايتهم من ذلك هي أن يروضوا أنفسهم على عدم المبالاة بأحكام الناس وآرائهم ، وهم في هذا يبالغون في تطبيق قاعدة صوفية عامة أوجزها جلال الدين الرومي في الحكمة التالية :

« اهجّر فرقتك وكن موضع الاحتقار ، واخلع عن نفسك ثوب المجد ، ودع نباهة ذكرك وانشد نفور الناس وهوانهم (١٠٨) » .

والملامتية منتشرون في كافة أنحاء العالم الإسلامي . وقد أفرد الكتاني بحثاً خاصاً في صوفي فاس (١٠٩) أبرز فيه صفات الملامتية في كثير من تراجم أبطالها . والمجتمع الإسلامي في آسيا الوسطى أنتج أبداع مثال للدرويش الملامتي ، وذلك في قصة الشيخ « مشرب » المجنون الحكيم والتقى الزنديق (١١٠) . وقد بين أخيراً ريتزنشتاين « Reitzenstein » أنه بقيت عند هؤلاء القوم صفة من صفات الرهبانية القديمة ترجع إلى السكبية ، وتعد الجرأة الوقحة المتبجحجة فرضاً دينياً (١١١) .

١٣ — ومن أقدم الأزمنة تغلغت التعاليم الصوفية في الأدب الفقهي واللاهوتي في الإسلام ، وضمت هذه التعاليم في صورتها الشعبية جموعاً غفيرة من المسلمين ، وظهر فعلها الصامت في شكل حركة قوية قصد بها استحداث أثر مكين نافذ في فكرة الدين والتوجيه الديني في الإسلام ، فأصبح التصوف ذا قيمة كبرى في تحديد الآراء والمظاهر الدينية الإسلامية وتكييفها .

ومع ذلك ، فلننظر أولاً في موقف الصوفية حيال التزعات السائدة في الحياة الدينية الإسلامية ، والتي كان يكافح بعضها بعضاً من أجل أن تحافظ على كيانها من التغيير والتبديل ، ويتضح هذا الموقف مبدئياً من حيث علاقة التصوف بالفرائض والأحكام الرسمية ونظام العقائد في الإسلام ، كما بسطه الفقهاء والمتكلمون بسطاً اعتبروه تحريراً روحياً عظيم القدر وتوسيعاً للأفق الديني

الضيق المحدود . لقد عمل الصوفيون على أن يحل محل الطاعة العمياء التي ينجم عنها التشكك وتوهم القصور والتفريط ، التربية الذاتية التي يقوم بها الزاهد فيربي نفسه بنفسه ؛ كما حل محل التفريعات الدقيقة الملتوية للاستدلالات الكلامية الانغماس الصوفي في جوهر النفس وتحريرها من شوائب المادة وأدرانها ؛ واحتل الباعث على محبة الله المكان الأول كوسيلة للزهد والمعرفة وتجرّد الإنسان عن ذاته ؛ واعتبر التصوف الصلاة عبادة قلبية تتعارض مع عبادة الجوارح ، ووضع البون الشاسع بينهما ، بل حل علم القلب والنظر المبني على التأمل الباطني محل العلم المستمد من كتب الفقهاء

والشريعة في الطريق الصوفي هي نقطة الابتداء وهي درجة من درجات التهذيب ، وتؤدي إلى الطريقة السامية التي ينبغي السعي لها بصدق ، والتي يثاب الإنسان على آلامها بنيل الحقيقة ، وغايتها النهائية هي كسب المعرفة التي لم يصل إليها أحد ألبتة تمام الوصول ، لأن السالك إنما يكون عندئذ متأهباً للترقى إلى « علم اليقين » ؛ غير أن الإنسان لا يتيسر له أن يسمو إلى الإدراك المباشر « لعين اليقين » دون أن يركز فيوضاته الباطنية ومواهبه الدنية في حقيقة الذات الإلهية المتفردة بالوجود ، وعند هذه المرحلة ينعدم اعتماد السالك على السنن والتعاليم الدينية ؛ وبينما ينال الناس علوم الدرجة السابقة أي علم اليقين عن طريق الأنبياء ، نجد العلوم الإلهية الأعلى مرتبة في الكمال ، تشرق على نفس المتأمل دون أدنى وساطة (١١٢) ، وفوق هذا أيضاً توجد الدرجة العليا وهي « حق اليقين » ، وهي مرتبة ليست في الطريق الذي يسلكه الصوفي لتهذيب نفسه . وهذا السبيل المتدرج يؤدي في جوهره إلى الإقرار بأن الصفة الظاهرية للدين لا أهمية لها ، بالنسبة للحقيقة المقدسة التي ينبغي الاتجاه نحوها ؛ « لست مسيحياً ولا يهودياً ولا مسلماً » (١١٣) .

فتعدد الفرق ، واختلاف الصيغ الدينية والعبادات والأحكام الشرعية ، يفقد كل معنى وقيمة في نفس ذلك الذي يسعى للاتحاد بالذات الإلهية ؛ فكل شيء في نظره ليس سوى حجاب يخفي الجوهر ، ولا يستطيع أن يتزع هذا الحجاب إلا من يدرك كنه الحقيقة حينما يصل إلى العلم بالذات الأزلية الحقة . ومهما تظاهر الصوفيون بتقدير الإسلام السنّي تقديراً عالياً ، فلغالبيتهم نزعة مشتركة إلى محو الحدود التي تفصل بين العقائد والأديان ، وعندهم أن هذه

العقائد كلها لها نفس القيمة النسبية إزاء الغاية المثلى التى ينبغى الوصول إليها ، كما أن هذه الأديان جميعاً تتجرد عن هذه القيمة إذا لم تنتج المحبة الإلهية ، وهذه المحبة هى التى يمكن أن تعتبر مقياساً موحداً ثابتاً لتقدير الأديان .

وقد ارتفعت بعض الأصوات منادية بأن العلم بوحداية الله يشتمل على عنصر من عناصر الاتحاد والإخاء بين البشر ، بينا الشرائع والأديان تسعى لإثارة التفرقة والافتقار فيما بينهم (١١٤) . وزعم جلال الدين الرومى بأن الله أوحى لموسى بأن « عشاق الطقوس والشعائر طبقة ، وهؤلاء الذين احترقت قلوبهم وأرواحهم بمحبة الله يؤلفون طبقة أخرى (١١٥) » ؛ وفى ذلك يقول محي الدين بن عربى :

لقد صار قلبى قابلاً كل صورة فرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح تورا ومصحف قرآن (١١٦)
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه ، فالدين دينى وإيمانى

ويقول جلال الدين أيضاً : « إذا كانت صورة معشوقنا فى معبد أوثان ، فمن الجهل المطبق أن نطوف حول الكعبة ، وإذا كانت الكعبة خالية من عبير المحبة فهى كنيّس ، وإذا تنسمنا عبير الاتحاد بذاته تعالى فى ذلك الكنيّس فهو كعبتنا (١١٧) » .

والإسلام كما نرى ، ليس موضع استثناء فى دعوى الصوفيين ، وهى عدم المبالاة بالأديان كافة . وقد نسب إلى التلمسانى ، وهو من مريدى ابن عربى ، تلك العبارة الشديدة : « القرآن كله شرك وإنما التوحيد فى كلامنا * » ، أى فى الكلام الصوفى (١١٨) .

وبجانب هذه التصريحات والمزاعم الدالة على إغفال الأركان الاعتقادية ، من حيث علاقتها بالغاية المثلى التى ينبغى أن يؤدى الدين إليها ، والدالة أيضاً على أعلى درجات التسامح ، حتى لقد قيل : « إن السبل المؤدية إلى الله هى بقدر عدد أرواح الناس (١١٩) » — نجد هذه الفكرة القائلة بأن النحل والديانات

* نسب إلى التلمسانى — وهو من تلامذة ابن عربى — هذه العبارة : « إن القرآن كله شرك ، وإنما التوحيد فى كلامنا » . ومن البين أن هذا ، إن صح من التلمسانى ، فهو من شطحات الصوفية التى تعارض الشريعة . وهذا القول يلتحق بقول الحلاج « ما فى الجبة إلا الله » ، ونحو ذلك من الشطحات .

تحول دون بلوغ هذه الغاية ، لأنها ليست من مصادر الحقيقة ، وهذه الحقيقة لا يمكن الاهتداء إليها عن طريق المنازعات المستحجرة بين الملل والنحل المختلفة :

« لا تلم الاثنتين والسبعين فرقة على منازعاتها ، لأنها لا ترى الحقيقة ، وإنما تطرق باب الخرافة (١٢٠) »
(حافظ)

وليس فيما قاله أبو سعيد أبو الخير الصوفي ، لصديقه ابن سينا ، تعبيراً عن عقيدة خاصة أو رأى فريد في بابه : « ما دامت المساجد والمدارس لم تهدم هدماً تاماً ، فسوف لا ينجز الدراويش عملهم ؛ وما دام الكفر والإيمان لم يتشابهها ولم يتماثلتا تماماً ، فما من رجل يكون صحيح الإسلام والإيمان (١٢١) » .
وهذه الآراء وأمثالها جعلت الصوفيين يلتقون بالمفكرين الأحرار في الإسلام ، الذين وصلوا إلى هذه النتيجة ، بانين إياها على اعتبارات أخرى (١٢٢) .

وفضلاً عن أن الصوفيين يعتبرون الشريعة غاية في ذاتها ، وأنها يمكن أن تحتفظ على الأقل بشيء من قيمتها كوسيلة من وسائل الزهد ، يذهب الصادقون منهم في تصوفهم إلى إنكار العقائد الكلامية وما تذهب إليه من ضرورة العلم بالله عن طريق النظر الفلسفي ؛ وعندهم أن العلم ليس تفقهاً ، لأنهم لا يستمدونه من الكتب ، ولا ينالونه بالدراسة . وقد اعتمد جلال الدين على سورة التكاثر في صوغ هذه الحكمة : « فلتدبرك بقلبك علم النبي ، بلا كتاب ولا أستاذ ولا معلم (١٢٣) » . لذلك هم غرباء عن العلم الكلامي المؤلف المستمد من الكتب ، كما تعرفهم الدهشة والحيرة في حضرة العلماء وطلاب الحديث ، ويقولون عن هؤلاء : « إنهم يشوشون علينا أوقاتنا (١٢٤) » .

وإذا كانت الغاية عند الصوفيين هي معرفة الحقيقة ، فقيم تجدى البراهين والاستدلالات التي يرى أصحاب العقائد شدة الحاجة إليها ، ويحتمونها بصورة قاطعة ، والتي يجعل الكثيرون منهم الإيمان الديني متوقفاً على العلم بها ؟ يقول ابن عربي إن من يؤمن بانياً إيمانه على البراهين والاستدلالات ، لا يمكن الوثوق بإيمانه ؛ لأنه مستمد من الفكر والنظر ، ولهذا فهو إيمان يتأثر بالاعتراضات (١٢٥) ؛ وليس الحال هكذا في الإيمان النفسي ، الذي مركزة القلب ، والذي لا يمكن أن يدحض ؛ فكل علم يستند إلى النظر والفكر ليس علماً

صحيحاً موثقاً به ، لأنه قد يزعزعه الشك والاضطراب . وفي هذا يقول جلال الدين : « يغلب على جماعة العاشقين حال أخرى ، لأن في خمر المحبة نشوة لا يدركها سواهم ، وشتان ما بين المحبة القلبية والعلم الذي يكتب بالدراسة (١٢٦) » . فالطريقة الصوفية لا تدفع بالمرء إلى دقائق المجادلات ، أو تحمله على اجتياز مسالكها الملتوية المسببة للدوار ، والسير في أخاديد الاستدلالات وخوانق القياسات ؛ فاليقين لا ينال باستنباطات المتكلمين البارة ، وإنما يستطيع الصوفي أن يغترف المعرفة من أعماق القلب ، وأن يجد في التأمل الباطني السبيل الأوحى للوصول إليها ؛ فالصوفية كما يقول القشيري ، هم من أهل الوصال والناس أهل الاستدلال (١٢٧) . وقد سبق أن ذهب أحد الصوفية إلى حد القول « بأنه عند ما تتجلى الحقيقة يرتد العقل ؛ لأن العقل هو الأداة التي تستخدم لمعرفة العبودية ، وليس للوقوف على الكنه الحقيقي للربوبية (١٢٨) » .

إن هذا إنكار قاطع لنظرية العلم عند علماء الكلام الذين يقدسون العقل (١٢٩) . وما أثقل تحديدهم لمدى حرية الاختيار ، وما أبغضه لدى قوم كالصوفيين يعيشون في اللانهاية ، ويرون العمل الإرادي المنفرد قطرة حقيرة في المحيط العالمي ، وذرة مغمورة في سناء القدرة الإلهية المطلقة ! فالرجل الذي تجرد عن نفسه ونبتذ كل رغبة خاصة ، لا يستطيع أن يستمع إلى بحث يتعلق بالإرادة أو بخلق الإنسان لأفعاله . وكم يبدو لهؤلاء الصوفيين أن من لغو القول وسقطه البحث في أفعال الإنسان والمناقشة فيها ، تلك الأفعال التي لا يستطيعون فهمها إلا على سبيل النفي والإينكار ! كما نجد أحياناً أن كبار الصوفيين في بعض المذاهب الفقهية ينكرون علم الكلام في لهجة قاسية ، وإن كان ذلك حقيقة لبواعث غير هذه ، مثل عبد القادر الجيلاني وأبي إسماعيل الهروي المتوفى سنة ٤٨١هـ / ١٠٨٨م من الحنابلة — والآخر كتب بحثاً موجزاً في التصوف — ورويم وابن عربي من الظاهرية القريبة من مذهب الحنابلة (١٣٠) كذلك تغير النظر إلى المثل الأعلى للحياة الإسلامية ، فأصبح ينظر إليه من وجهة تخالف تلك التي أقرتها تعاليم المذاهب السنية . وهكذا أثر الصوفيون أثراً قوياً على الجماهير الخاضعة لنفوذهم ؛ فقلّ إعجاب الناس بتلك السمة العسكرية التي كانت لأبطال الإسلام وكماته — والشهداء الأقدمون ما كانوا إلا من فئة المجاهدين — فالصرفوا عنها ، وولوا وجوههم نحو صور الزهاد الشاحبة ،

وأجسام العُباد الهزيلة ، والرهبان المنقطعين في الصوامع ؛ بل أن الأبطال الأقدمين في عصور الإسلام الأولى ، الذين كانوا مثلاً يحتذى ، صار لزاماً أن يحصلوا على صفات البطولة الجديدة* ، أي أنهم جردوا من سيوفهم ، وألبسوا أردية الصوف (١٣١) .

١٤ — وينبغي أن نتوقع مجافاة أهل السنة للصوفيين ، وعدم انطواء نفوسهم على نية حسنة لهم ، وما أكثر اللزمات الساخرة التي وجهها أهل السنة إلى اللباس الصوفي الذي ينسبون إليه (١٣٢) ؛ فقد روى الأصمعي (المتوفى سنة ٢١٦ هـ سنة ٨٣١ م) اللغوي أن فقيهاً معاصراً له ، تكلم الناس في مجلسه بشأن القوم الذين يسرون في مهابة ووقار ، مرتدين ثياب التائبين الخشنة ، فقال الفقيه : « ما علمت أن القدر من الدين (١٣٣) » . ومن اليسير أن ندرك كيف أن تعاليمهم ، وربما موقفهم الديني أيضاً ، وإهمالهم لشعائر الإسلام إهمالاً دفع بهم في كثير من الأحيان إلى حد إنكار كافة فرائضه وسننه (١٣٤) ، قد جرّ عليهم الهجمات القاسية والحملات العنيفة . وقد أتاح الصوفيون ، بسبب حسن نيتهم وإخلاصهم ، المجال لفقهاء السنة لاتهمهم بالزندقة ، وهي تهمة يُتهم بها كل من يفكر تفكيراً حراً ولا يسلك سبل السنة المعبدة .

لقد كان هؤلاء الصوفيون يتحدثون بلغة لا بد أنها بدت شديدة الغرابة والشذوذ في نظر فقهاء أهل السنة ، الذين وصموا أباسعيد الخراز بالكفر لورود العبارة التالية في إحدى مؤلفاته : « إن من يعود إلى ربه يتشبث به وينتهي إلى جواره ، وينسى نفسه كما ينسى كل ما سواه ، ولو سأله عن مآتاه وما به ، لا يقدر أن يجيب بشيء سوى الله (١٣٥) » . وإذا بدت على عبارة كهذه شبهة الزندقة ، فكم يشتد عبوس الفقهاء وتتجههم وجوههم من سماع أحاديث الصوفية في الفناء والبقاء واتحاد الإنسان بالذات الإلهية وغير ذلك ! وكم يهيج غضبهم من مشاهدة بدع المتصوفة ، التي منها ما ظهر في عصر سابق كالرقص الصوفي ! وكان من ذلك أنه في نهاية القرن التاسع الميلادي ، عندما غلبت على بغداد

* يذكر المؤلف أخيراً أن مؤرخي رجالات الإسلام وأبطاله جردوهم أخيراً من سيوفهم ، وألبسوهم أردية الصوف الخ . والتصوف الحق لا يختلف في القديم عن الحديث ؛ فهو مجاهدة للنفس ، واتباع الآداب الشرعية ، والوقوف عند حدود الله . وما خالف ذلك فهو زندق على صاحبه .

الروح السنية المتعصبة ، تعرض كثير من مشاهير الصوفية للمطاردة والاضطهاد على أسلوب محاكم التفتيش (١٣٦) . وإن في كلمة الجنيد أحد كبار صوفي المدرسة القديمة وهي : « لا يصل أفرؤ إلى مرتبة الحقيقة ، ما لم يعامله ألف صديق له كأنه زنديق (١٣٧) » ، دلالة قوية على روح هذا العصر ؛ فإذا اندفع أحد الصوفيين إلى أبعد من هذا المدى في نتائج الاتحاد بالذات الإلهية ، فمسيره إلى الجلاء ، كما حدث للحلاج والشلمغاني .

١٥ — وإذا أردنا بحث العلاقة بين التصوف والإسلام السني ، فإنه يسترعى انتباهنا خاصة ظاهرتان في كليهما دلالة على الرغبة في التوفيق بين النظامين المتعارضين : الأولى من جانب الصوفية ، والثانية من أهل السنة .

والأولى تبين لنا أن الصوفيين أنفسهم شعروا بالحاجة إلى أن يلفظوا ولو ظاهرياً من حدة مناقضتهم لشعائر الإسلام ، وألا يخلقوا في نفوس خصومهم تحاملاً وهمياً يصم الصوفية بمجدهم للإسلام ، كما أحسوا بأن الميل المضاد « للاسمية » الغالب على الصوفية أثار قلقاً واضطراباً شديدين ؛ حتى في البيئات الصوفية الأقل تطرفاً التي لم تألم رجالها من الإضرار بالشرع الإسلامي وإهماله ، ونددوا بهذه الحركة ، ورأوا فيها نذير انحلال التصوف واندثاره (١٣٨) ؛ فالطريقة والحقيقة تفترضان وجود الشريعة ، وبدونها ليس للطريقة الصوفية أية دلالة ، لأن الشريعة هي الباب الموصل إليها : « وائتوا البيوت من أبوابها » .

ولدينا أهم الشواهد وأقواها في الدلالة على رد الفعل الداخلي لحركة التصوف في رسالة الشيخ الصوفي الكبير ، عبد الكريم بن هوازن القشيري المتوفى سنة ٤٣٧ هـ سنة ١٠٤٥ م ، التي وجهها إلى الجماعات الصوفية في كافة أنحاء البلاد الإسلامية ، وهي رسالة لا ينبغي أن نتصورها شيئاً شبيهاً برسالة تبحث في واجبات الوعاظ ورجال الدين . إنها كتاب ضخيم جعلته طبعة القاهرة لا تقل صفحاته عن ٢٤٤ صحيفة من الطباعة الضيقة المتراسة ، ويشتمل على تصوير أعلام الصوفية الكبار ومنتخبات من حكمهم وأقوالهم المأثورة ، مضافاً إليها موجز للمبادئ الرئيسية للتصوف ، ويشيع فيه كله الميل إلى إقرار الوفاق والانسجام بين الشريعة والتصوف ، وإثبات أن الأقطاب الحقيقيين للمذهب الصوفي يستنكرون مناوأة الإسلام القائم ، ومن ثم يجب على الصوفي الصادق أن يكون مسلماً حقاً بالمعنى المصطلح عليه عند أهل السنة . وهنا نلاحظ أن الحاجة لمثل

هذا الكتاب ، تبين بجلاء المناوأة القوية التي عظمت واشتدت بين التيارين ، في القرن الخامس الهجري والحادي عشر الميلادي

يقول القشيري لأصحابه : « إعلموا أن المحققين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم ، ولم يبق في زماننا هذا من هذه الطائفة إلا أثرهم ؛ حصلت الفترة في هذه الطريقة ، لا بل اندرست الطريقة بالحقيقة ؛ مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء ، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنتهم اقتداء ؛ وزال الورع وطوى بساطه ، واشتد الطمع وقوى رباطه ، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة ؛ فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة ، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، واستخفوا بأداء العبادات ، واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركضوا في ميدان الغفلات . . . ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال ، وأدعوا أنهم تحرروا عن رق الأغلال وتحققوا بحقائق الوصال . . . وأنهم كوشفوا بأسرار الأحدية واختطفوا عنهم بالكلية وزالت عنهم أحكام البشرية . »

ولعلاج هذه الحالة كتب القشيري رسالته التي كان لها دوى عظيم في العالم الصوفي ، وساعدت على إعادة الروابط التي كادت أن تقسم بين السنة والصوفية . ١٦ — والظاهرة الثانية التي بقي علينا أن نذكرها هي إحدى الظواهر القوية الأثر ، التي بدأت عهداً جديداً في تاريخ العلوم الدينية الإسلامية ، وقد ظهرت بعد القشيري بقليل ، وهي تمثل الجهود التي بذلت للتوفيق بين التصوف والشريعة والتي صدرت من الناحية المقابلة للناحية السابقة .

فبينما أخذت الحركة السابقة على عاتقها أن تناهض عدمية « nihilisme » الصوفيين ، لأنها كانت رد فعل من الإسلام السني لمقاومة تعاليمهم ، نرى حركة مقابلة ، وهي تسرب الآراء الصوفية وانتقالها إلى أهل السنة . وتربط هذه الظاهرة باسم أحد فقهاء الإسلام الأعلام وهو أبو حامد محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ / سنة ١١١١ م ، المعروف عند جدليي أوروبا المسيحيين في العصور الوسطى باسم Algazel, Abuhamet . وكم كان أثر الغزالي قوياً فعالاً في المسائل والموضوعات الدينية الإسلامية كما وصلت إليه حتى عصره من نمو وتطور ، وكان الفكر الديني في عهده قد غمره الجدل الفقهي ودقائق الكلاميين الملتوية ، وهو ما نتج عن تطور شريعة الإسلام وعقيدته .

ولقد اشتغل الغزالي نفسه بهذه العلوم ، وكان أستاذاً قديراً وكاتباً مجيداً بكل معنى هاتين الكلمتين ، وكان إحدى مفاخر المدرسة النظامية التي أسست ببغداد في ذلك الوقت ، وكتابات الفقهية تعد مرجعاً من المراجع الرئيسية في المذهب الشافعي ، وقد أنهت سنة ١٠٩٥ م الأزمة النفسية التي صادفته في حياته ، بأن انقطع عن جهوده العلمية الموفقة ، وزهد المتزلة الرفيعة التي أكسبه إياها توفيقه في الدرس والتعليم ، واعتزل ليتقضى ما بقي من حياته مستغرقاً في التأمل والتفكير ، وليطوى نفسه في عزلة الصوامع النائية عن مساجد دمشق وبيت المقدس ، ومن هذه الصوامع ألقى نظرة فاحصة ناقدة على التيارات الغالبة على الروح الدينية الإسلامية التي جهد كثيراً للتحرر منها ظاهراً وباطناً بعزلته واعتكافه . وكان من نتائج تحرره من هذه الاتجاهات والتيارات ، التي أدرك شدة ما تجلبه من ضرر ومفسدة بالمثل العليا الدينية : في الحياة العلمية والعملية ، أن أخرج للناس كتباً محكمة رصينة ، خالف فيها أسلوب الفقهاء المزهوين بعلمهم ، وعرض فيها منهاجاً منسقاً متماسكاً ، رأى وجوب الأخذ به لإعادة بناء العلوم الدينية الإسلامية ، كما أنه في مباحثه الأخرى التي هي أقل بسطاً وتفصيلاً كشف في عبارة قوية أخاذة بعض نواحي فكره الديني .

وقد رأى على الأخص هذا الخطر مجسماً في عنصرين من عناصر النشاط في العلوم الشرعية ، كانا في نظره من ألد أعداء الديانة القلبية النفسية ، وهما : الدقائق الجدلية في العقائد ، والتفريعات الملتوية في الفقه ، وهما ما عمر ساحة العلوم الدينية ، وقوض صرح الروح الدينية العامة . كما خاض بنفسه دروب الفلسفة ومسالكتها ، ولم يستطع البتة أن يتخلص تخلصاً تاماً من الأثر الذي كان لها في تكوين فكره الديني^(١٣٩) . ومع ذلك فهو في إحدى مؤلفاته التي ذاع صيتها بين الكتب الفلسفية في العصور الوسطى وهو « تهافت الفلاسفة » ، أعلن حرباً لا هوادة فيها على فلسفة ابن سينا المشائية ، مظهراً ما اشتملت عليه من ضعف وتناقض ، كما أنه ندّد بمغالطات الكلاميين في أقيستهم ، وعدّها إسرافاً عقلياً لا غناء فيه ، يكدر صفاء العاطفة الدينية وصدق انبعاثها ، ولا يتفق مع بساطة الفكر الديني وخفة مؤونته ؛ بل إن هذه المغالطات في رأيه ضازة وخيمة العاقبة ، ولا سيما إذا تجاوزت جدران المدارس الكلامية — كما يطالب بذلك الكلاميون — واستقرت في أذهان العامة ، فلا ينالون منها إلا بلبلة فكرهم وزعزعة إيمانهم .

وقد وجه الغزالي هجمته ، بدرجة أشد وأقوى ، إلى أهل الفقه ومجادلاتهم الشرعية ، واستطاع هنا أن يستعين بتجاربه الشخصية ؛ فهو من أجل أن يعتكف في ضوامع النساك ترك منصبه الكبير في أعظم جامعة إسلامية ، بل إنه نبه ذكره وعلا شأنه بما صنفه من مؤلفات في علوم الفقه التي جرد عليها فيما بعد سهام نقده . وعلى الرغم من تسليمه بقيمة هذه الأبحاث وخطرها في الحياة العملية ، فقد أخذ يستنكر منذ ذلك الوقت ، ما يصنعه الفقهاء من مزج أمور الدين بالمجادلات الفقهية ، وذهب إلى أن هذا النوع من الدراسات التي خلع عليها أصحابها المتفهبون المزهوون ثوب القداسة وجلالة القدر ، ليس هناك ما هو أبعد منها عن الدين وأكثر التصاقاً بشؤون الدنيا ، وليس هناك ما هو أقوى منها ارتباطاً بمطالب العصر ومقتضياته . فالنجاة في الآخرة لا يضمنها للمرء البحث في الأحكام الشرعية المدنية في عقود البيع وقواعد الإرث وسائر التعقيدات والدقائق والتفاريع ، التي أضيفت إليها خلال العصور المختلفة ، والتي ثبتت دعائمها ، بعد أن أحلها أصحابها مكانة دينية عالية ليست أهلها ، وأصبحت ذريعة للفساد الخلقى عند من يعدها أعظم عناصر علم الكلام قيمة وخطراً ، واتخذها فقهاؤها وسيلة لإشباع مطامعهم الدنيوية والاسترسال في غرورهم الكاذب .

كما ذم الغزالي كذلك الأبحاث الملتوية والمنازعات التافهة في الخلافات التعبدية بين المذاهب ، وندد بها في عبارات قوية قارصة ، معتبراً إياها اشتغالا بما لا طائل تحته ، وبما هو ادعى إلى إفساد الروح الدينية (١٤٠) ؛ وأشار بوجوب تنمية الشعور الديني في النفس كتجربة ذاتية قلبية بين المرء ونفسه ، وذلك بدلاً من العناية بالطرائق الجدلية والكلامية الخاصة بأهل الفقه والعقائد .

وأخيراً وجد أن لب الحياة الدينية وجوهرها ، هو في أن يسمو الإنسان بنفسه إلى حالة التأمل والشعور بالتوكل ، على أن تكون محبة الله الباعث الرئيسي لكل ما يصدر عنه من فعل . وكما حلل العواطف الخلقية تحليلاً عاماً في قدرة بارعة ، فقد أفرد في دراسته بحثاً عميقاً مستفيضاً طالج فيه هذا الباعث الرئيسي ، وأرشد عن الطريق الذي يجب أن يسلكه لبلوغ هذه الغاية .

وبهذه المبادئ خلص الغزالي الصوفية من عزلتها التي ألقاها عليها ، وأنقذها من انفصالها عن الديانة الرسمية ، وجعل منها عنصراً عادياً مألوفاً في الحياة

الدينية في الإسلام ، ورغب في الاستعانة بالآراء والتعاليم المتعلقة بالتصوف لكي تنفث في المظاهر الدينية الرسمية الجامدة قوة روحية .

وقد اندمج الغزالي في سلك الصوفيين ، وعاش على طريقتهم ، ولم يبعده عنهم إلا رفضه غايتهم المثلى وهى الحلول ، وإنكارهم لأحكام الشريعة واحتقارهم لها . ولم يخرج الغزالي بما رأى عن جادة السنة ؛ إنما رغب فحسب في أن يجعل لتعاليمها وأحكامها تأثيراً على حياة المسلم أعظم نبلا وأوثق اتصالاً بالقلب ، وأن يقرب بينها وبين المثل الأعلى الذى يبغيه ويحبذه للحياة الدينية . ومن جيد حكمه : « فاعلم أن الساعى إلى الله تعالى لينال قربه هو القلب دون البدن ، ولست أعنى بالقلب اللحم المحسوس ، بل هو سر من أسرار الله عز وجل لا يدركه الحس (١٤١) » . وقد عالج الأحكام والسنن الشرعية من هذا الوجه وبهذه الروح ، فى مؤلفه المنسق الكبير الذى توجه بهذا العنوان الفاخر : « إحياء علوم الدين » ، لوثوقه بقيمته فى الإصلاح والتهذيب ، ولاقتناعه بأن العناية قيّضته ليعث فى الرقات الهامدة للفقهاء الإسلامى الرسمى حياة جديدة .

وقد حذا حذو من سبقه من المصلحين ، وجعل نفسه من زمريتهم ، لأنه اجتنب الاستعانة بفكرة التجديد ، ولم يعتبر عمله تجديدياً ، وإنما هو إعادة السنن القديمة إلى حالها الأول ، تلك السنن التى تطرق إليها التغيير والفساد فى العصور التالية . كما اتجه نظره فى حماسة وإعجاب إلى الحياة القلبية الصادقة المنفعمة بالإيمان التى كان يحياها المسلمون فى عصور الإسلام الأولى ، وعزز انتقاده واستنكاره بما ساقه من الأمثلة المستخلصة من عصر الصحابة ، وبهذا جعل مذهبه متفقاً مع السنة . إنه فى الجو الدينى الذى أحاط بعصر الصحابة ، لم يركز التدين على الحكم الجدلية أو الدقائق الفقهية ؛ ولذا أراد الغزالي أن يخلص الأمة الإسلامية من ضرر الزخارف الكمالية والزيادات الثانوية المفسدة للروح الدينية ، وأن يقوى الأثر التهذيبى للشريعة التى تعامى الناس عن مقاصدها وغاياتها .

وهكذا بدلا من شعور الاستنكار الصامت الضعيف الأثر الذى ملأ نفوس الصوفيين ، ممن غمرتهم الفيوضات الربانية وتوثقت الصلة بينهم وبين مريديهم المخلصين ، وناؤا عن مسالك السنة الواضحة ، جاحدين الرسوم الدينية الجامدة والعقائد اليقينية الجافة — نهض فقيه من فقهاء السنة الأعلام ، وهو الغزالي الذى رفع صوت احتجاجه عالياً مستنكراً ما أصاب الإسلام من تحريف وانتكاس ؛

بسبب أخطاء أعلام الفقه ، وضلالات أساطين الكلام . وما حظى به الغزالي من توقيير واحترام في كافة البيئات الإسلامية كفقيه سني ، ساعد كثيراً على أن تكلل محاولته بالنجاح . ولم يصادف عمل هذا الفقيه الجليل القدر معارضة مما إلا من جانب القوم الذين تعرضت مكاتبتهم الدينية الرفيعة للخطر بشكل جدي ، فلم تحدث هذه المعارضة إلا مرة واحدة ، وكان ذلك في الأندلس ، حيث قامت جماعة من الفقهاء لم يهتموا الخط من مقامهم ، فأوقدوا النار لإحراق كتاب الإحياء ؛ غير أن هذا لم يكن سوى مقارعة عارضة لم يكن لها أثر دائم ، كما أن أهل الأندلس أنكروا ما صنعه فريق من فقهاءهم (١٤٢) .

وإن ما بذل من محاولات يائسة قصد بها منع تداول هذا الكتاب ، لم يحل دون انعقاد إجماع السنيين على أن ينقشوا على لوائهم مذهب الغزالي بعد ذلك بزمن قصير ، وأن يحيطوا شخصه بهالة القداسة ، كما حباه الخلف اعترافاً بفضله بلقب « محي الدين » و « المجدد » (١٤٣) ، الذي أرسله الله تعالى لتفادي ذهاب ريع الإسلام في فترة الانتقال المضطربة الواقعة ما بين القرنين الخامس والسادس في حياة الإسلام . وقد عدّ الإحياء كأنه أبدع كتاب ألف في العلوم الدينية لإحاطته بها بين دفتيه ، حتى قيل فيه : « كاد الإحياء أن يكون قرآناً » (١٤٤) . واعتبرت السنة الإسلامية الغزالي حجة ثقة محتج به ، ولآرائه فصل الخطاب ؛ وصار اسمه شعاراً لتوحيد الصوف في سبيل مكافحة الميول المعادية للإجماع ، كما أصبحت جهوده وتوابعه بعض أحجار الزاوية العظيمة الخطر في تاريخ الإسلام التهذيبي والخلق (١٤٥) .

١٧ — وإذا أمكننا أن نجاري المسلمين في اعتبار الغزالي مجدداً للإسلام ، فإننا نريد أن ننوه أيضاً على الأخص بقدر الغزالي في ناحية من نواحي الفكر الديني ، وهذا فضلاً عن الفكرة الدينية العامة التي أشاعها ، والتي رفع بها من شأن الآراء الصوفية وجعلها من العوامل الفعالة في الحياة الدينية في الإسلام . لقد ترفعت أغلب المذاهب الحكيمة والمبادئ الرشيدة ، التي وضعها أئمة المسلمين في صدر الإسلام ، عن مجازاة الميل إلى التكفير وذلك بصفة واضحة قاطعة ، وجهدت في أن تبين مراراً أن المرء ينبغي أن يحذر من أن يصم بالكفر (١٤٦) — بسبب الاختلاف في الرأي — مسلماً من أهل الصلاة (١٤٧) أو من أهل القبلة . ولدينا بيانات جمة الفائدة تتعلق بهذا الموضوع ، دونها

المقدس^(١٤٨) الجغرافي (حوالي سنة ٩٨٥ م) ، الذي اهتم في دراسته للعالم الاسلامي اهتماماً خاصاً بالنواحي الدينية .

والعقائد الاسلامية لا يمكن المقابلة بينها وبين العناصر الدينية الاساسية في أية كنيسة مسيحية ؛ فليس في الاسلام مجامع دينية يحصى فيها وطيس المناقشات والمجادلات ، حتى يصل المجتمعون بعد ذلك إلى وضع القواعد الدينية والصيغ الاعتقادية التي يتحتم اعتمادها بعد ذلك كرمز يدل على الدين الصحيح ؛ ولا توجد في الاسلام وظائف كهنوتية أو سلطة دينية تمثل المعيار القويم للسنة ؛ ولا يوجد تفسير للنصوص المقدسة أقره المسلمون وحده دون غيره ، واعتمدوا عليه في استخلاص عقائدهم ومناهج مذاهبهم . والإجماع ، وهو السلطة العظمى عندهم التي يرجعون إليها في المسائل الدينية النظرية والعملية ، هو قوة يتسع مدى استخدامها ويتعذر ضبطها وتحديدتها ، بل أن فكرة الإجماع ذاتها وضع لها الفقهاء تعريفات متباينة ؛ ومن العسير ، في المسائل الاعتقادية خاصة ، الاتفاق على ما ينبغي اعتباره إجماعاً دون نزاع أو جدال ، فما يراه فريق في مسألة قد لا يراه فريق آخر .

وإذا تطلبنا في نطاق السنة الاسلامية من عدد من كبار العلماء المختلفي النزعة ممن يعدّون من الأئمة الثقات الذين يعتد برأيهم ، ويعتبر هذا الرأي عنصراً أساسياً للإيمان الصحيح في الديانة المحمدية ، أن يحددوا لنا ما ينبغي أن نفهمه من كلمتي : كفر وزندقة ، نتلقى منهم أشد الإجابات تبايناً وأكثرها تناقضاً ، وذلك ما لم نتقدم لأشخاص ذوي نزعة مذهبية متعصبة من جامدى الفكر . وهذه الإجابات تصدر عن أصحابها وهم يعلمون بقيمتها النظرية البهتة ، لأنه من القسوة أن يؤدي مدلول هذه التعريفات إلى البت في مسألة حياة الإنسان أو موته ؛ « لأن الكافر الذي صح كفره يُطرد وينبذ ، ولا يبقى أهلاً لأن يتعامل الناس معه في أية تجارة ، ولا يؤاكل ، ونكاحه باطل ، وينبغي اجتنابه وازدراؤه ، ولا يُصلى وراءه إذا أم بالناس ، ولا يؤخذ بشهادته أمام القاضي ، ولا يُقبل ولياً لامرأة في نكاحها ، وعند موته لا يصلى عليه ، وقبل إهدار دمه يُرغَّب في العودة إلى الاسلام ويستتاب ثلاث مرات ، كما لو كان مرتدّاً ، فإذا لم يتب وجب قتله »^(١٤٩) .

وهذا قول ينطوى على شدة بالغة ، غير أنه لا يفكر في تنفيذ هذه الفكرة

حقيقة إلا قليل من الناس ، وقد يكونون أقلية ضئيلة من متعصبى الحنابلة (١٥٠) .
 ومما يدخل فى باب الزيغ فى العقائد ، الأخذ بمدأ حرية الإرادة الذى يرى أن
 الله لا يخلق أفعال الناس ، وإنما هم الذين يخلقونها . ولقد أثر عن النبى أنه قال :
 « القدرة مجوس هذه الأمة » . وشدد المسلمون النكير على أصحاب هذا رأى
 واتخذوا حيالهم موقفاً بالغاً فى الشدة ، فضلاً عن أن كتب التوحيد لا تقتصر
 فى إطلاق كلمات « الكفر والفسق » على ذوى النحل الاعتقادية الخائفة عن
 جاده السنة والخارجة على الإجماع . ولكننا نرى أن قوماً كهؤلاء ، كانوا فى
 صدر الإسلام والعصور الأولى للسنة موفورى الكرامة ، ملحوظى المكانة
 من الناحية الاجتماعية ، بل كانوا يعدون فقهاء ثقات فى مسائل الشرع
 والعقائد (١٥١) ، ولما كانوا يضارون فى آرائهم أو يتعرضون لشيء من الاضطهاد ؛
 ما لم نجد فيما كان يبيده كبار أهل السنة من علامات الازدراء والاشمئزاز نوعاً
 من المضايقة الشديدة ، وما لم تتغال فى تقدير حالات التطرف الفردية اعتماداً على
 أنها تمثل حكم الرأى العام .

ولم تؤخذ بالشدة والصرامة إلا الآراء والمذاهب المناوئة للدولة (١٥٢) ،
 وسنلاحظ فى حركة الشيعة بعض النقط التى تتلاقى فيها العقائد بالقانون العام .
 فى ميدان العقائد قلما يُحال بين المذاهب الاعتقادية وبين حرية نموها وتقديمها ؛
 وهنا أساس هذه الظاهرة الهامة ، وهى أن الإيمان بمجموع العقائد الإسلامية
 ليس حتمياً فى كثير من الأحيان ، ولا يعد المسلم مسئلاً عنه ، وهذا التحرر
 من الإلزام والمسئولية يبدو فى صورة شاذة غير مألوفة .

على أنه لم يكن من النادر أن تتسرب إلى العقائد طائفة من الآراء الغريبة التى
 يمكن اعتبارها تفسيراً فكهياً للدقائق التى يعرض لها الكلاميون بصورة جدية ،
 والتى يمكن النظر إليها كجهد بذلوه للمبالغة فى التفريعات الاعتقادية إلى حد
 اللغو والسخف ، أكثر مما نعدّها تعبيراً عن آراء يؤمنون بها فى غمار المناقشات
 فى المسائل الاعتقادية التى وصلوا بها إلى غايتها . ولم تتجه الرغبة الجدية إلى
 تطبيق الأحكام والعقوبات ، التى تسرى على الكفرة والزنادقة من الوجهة
 النظرية ، على أصحاب هذه الشنع والضلالات إلا فى القليل النادر ، وفى بعض
 الحالات التى بدت على الأخص على جانب كبير من الخطورة .

١٨ — غير أن روح التسامح لا تميز إلا العصر القديم الذى لم يكن النزاع

فيه بين الآراء المتضاربة ، على كثرة ما شاهده من الخلاف في الرأي ، قد بلغ حد التعصب المتحيز . ولم تبد روح التعصب الممقوتة من الجانبين : « جانب السنيين وجانب العقليين » ، إلا بعد تفشى روح الجدل في العقائد (١٥٣) . وبما بلغنا عن أخبار الأشعرى ، وهو في لحظاته الأخيرة ، ما روى من أنه استقدم وهو على فراش الموت ، إلى بيته الذى توفى فيه ببغداد أبا على السرخسى ، واستطاع رغم انحلال قواه أن يتمم بهذه الكلمة : « أشهد أنى لم أكفر أحداً قط من أهل القبلة » .

ذلك بأن المسلمين يتجهون بأرواحهم نحو موضع واحد للعبادة ، وما يفترق فيه بعض الناس من غيرهم إن هو إلا خلاف لفظى في التعبير . حقيقة ، إنه في رواية أخرى كان آخر ما فاه به هو لعن المعتزلة ، وإنى أميل إلى الأخذ بالرواية الأخيرة وتوثيقها ؛ فإن روح هذا العصر الملىء بالفتن المذهبية ، تتلاءم كثيراً مع الميل إلى التكفير أكثر من الميل إلى إشاعة التسامح وتقريب شقة الخلاف . وليس عبثاً ما ورد في عبارة قديمة ، وهى : « تنحصر عبادة المتكلمين في تشم الزندقة » (١٥٤) . وتعطينا المؤلفات الكلامية صورة صادقة عن هؤلاء الجهابذة ؛ إذ يكثر فيها التراشق بألفاظ الكفر والزندقة ، وتوجيهها إلى من يجروا على مخالفة المؤلف مخالفة يسيرة .

وخلال هذه المنازعات والصيغ والتفريعات المليئة بالمغالطات ، نجد الصوفية وحدها هى التى يفوح منها عبير التسامح ، وقد رأينا أنها بلغت المدى الذى أنكرت فيه المعالم الأصلية للدين . على أن الغزالي لم يتابعها إلى هذا الحد ، فكتابات لا ينضب معينها ولا تضعف توتها عندما يعمد إلى الغض والتحقيق من شأن كافة الصيغ والمغالطات الاعتقادية ، التى يدعى أصحابها أنها من القدسيات ، وأن الإنسان يتعذر عليه بدونها النجاة والخلاص . وكم يسمو أسلوبه المذهبي الجاف إلى بلاغة مؤثرة أخاذة حينما يعمل على مكافحة مثل هذه الإدعاءات ودحضها ! وقد أفرد لمذهب التسامح مؤلفاً خاصاً عنوانه : « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » ، أبان فيه للمسلمين أن الاتفاق على الأركان الرئيسية للدين إنما هو محك الإيمان ، وأن الخلاف بصدد الفروع الاعتقادية والتعبدية ، حتى ولو شمل إنكار الخلافة التى يقرها أهل السنة ، وما يترتب على هذا الإنكار من الاتجاه نحو الشيعة ، لا يمكن أن يعد أساساً للتكفير ، فأوصى المسلم

قائلاً : « الوصية أن تكف لسانك عن أهل القبلة ما أمكنك ، ماداموا قائلين لا إله إلا الله محمد رسول الله غير مناقضين لها » .

هذا ، وقدر الغزالي العظيم في تاريخ الإسلام هو في بعث هذا المبدأ القديم ، وتذكير إخوانه في الدين به ، واصطناعه له اصطناعاً جدياً كسب له الأنصار والاتباع ؛ وهو بهذا كما رأينا لم ينشر أية فكرة جديدة ، ولكنه حدد طريق العودة إلى فضائل العصور الماضية وروحها المثلى . وليس أدنى مما سبق صحة وصدقاً أنه أيقظ تلك الروح التي تنكبها الناس وأنكروها ، فأغناها بعناصر صوفيته التي ألهمها ؛ وأنه تجافى المنازعات الاعتقادية والفقهية وتفاذاها ، تلك المنازعات التي تؤدي إلى التفرقة والانتقام ؛ وأنه نبذ الحكمة المذهبية التي يعتد بها أصحابها وينكرون سواها ؛ وأنه رغب في توجيه نفوس إخوانه في الدين نحو الإيمان القلبي الصميم الذي يوحد الصفوف ويلمّ الشعث ، نحو العبادة التي تقام معابدها في القلوب ؛ وقد كان هذا أعظم أثر للصوفية في التكوين الديني للإسلام * .

* وبعد ! هكذا رأينا المؤلف ، ومن أشار إليهم من الباحثين المستشرقين ، جهدوا في محاولة التدليل على أن التصوف الإسلامي — في أصوله وطرائقه ونموه وتطوره — يرجع إلى عوامل مختلفة غريبة عن الإسلام . وهم ، فيما ذهبوا إليه من هذا الرأي ، ما بين غال ومعتدل في تقدير قيمة هذا العامل أو ذاك من تلك العوامل الأجنبية .

ونحن ، وإن كنا لا نستطيع أن نتكر أثر هذه العوامل أو بعضها لا نستطيع كذلك أن نذهب كما ذهبوا إلى أن التصوف الإسلامي ، وبخاصة التصوف الحق منه ، مدين لها في أصوله ومقوماته ونظرياته وطرائقه .

إذا كان الزهد هو الخطوة الأولى إلى التصوف ، وإذا كان التصوف يقوم مع هذا على رياضة النفس وذكر الله والتفكير فيه ، وإذا كانت غاية التصوف حب الله والمعرفة الكاملة للدين ؛ إذا كان ذلك كذلك ، كان من الحق أن يقرر الباحث المنصف أنه في المعين الأول للإسلام (القرآن والحديث) ما يصح أن يكون أصلاً لهذا التصوف .

لقد نهى الإسلام عن الرهبانية ، وحذر من الغلو في الدين والعبادة ، وجعل لنا أن نتناول من طيبات هذه الحياة في غير إسراف ؛ ولكنه مع هذا كله ، نهى عن الإخلاد إلى هذه الحياة الدنيا ، وبين أنها لعب ولهو ، وأنها لهذا ليست إلا متاع الغرور . فإذا أضيف إلى هذا سيرة الرسول وصحبه الأكرمين ، كان هذا وذاك هو السبب فيما نعرف عن كثير من المسلمين من الزهد الذي يزعم الزاعمون رجوعه إلى المسيحية ورهبانيتها . وقد كنا نسمع لهم لو قالوا بأن المبالغة في الزهد هي التي ترجع إلى المسيحية أو الهندية على ما يريدون !

وفي القرآن والحديث بعد هذا ، كثير من الحث على ذكر الله والتفكير فيه : « واذكر ربك

في نفسك تضرعاً وحقية » ، « الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض » . كما فيهما تصريح بأن الله يحب من يشاء من عباده ؛ فإذا أحبه كان سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها . وفي القرآن — بله الحديث — كذلك ما يشير إلى مذهب المتصوفة في المعرفة الحقة ، وأنها هي التي تكون من لدن الله ، وتتال بالرياضة وجلاء القلب حتى يكون كالمرآة . لمتنا قد نرى ما يشير إلى ذلك في قصة العبد الصالح (الخضر عليه السلام) الذي أتاه الله من لدنه علماً ، وفي قوله تعالى في آية أخرى : « واتقوا الله ويعلمكم الله » ، فإن من السهل ، إذا قرنا هذه الآية بالآية التي جاءت في قصة سيدنا الخضر ، أن نرى أن هذا العلم هو ما يكون من الله مباشرة لا بطريق النظر والاستنتاج ، وأن طريقه هو تقوى الله ؛ وما هذا إلا المعرفة التصوفية ، التي طريقها الرياضة والمجاهدة وصالح العمل .

نعتقد بعد ما تقدم كله ، وهو قليل من كثير يمكن التقدم به في هذا المجال ، أن من الحق أن تقرر أن التصوف الحق نشأ في الاسلام ومن الاسلام ، وكان القرآن وحديث الرسول وسيرته معينه الأول ومصدره ، ثم عملت الثقافات الأجنبية الدخيلة عملها فيه وفي غيره من مظاهر الفكر الاسلامي ، وكان تأثيره بتلك الثقافات قوياً حيناً وضعيفاً حيناً آخر ، ولات حين تفصيل ذلك كله . أما نظريات وحدة الوجود والاتحاد والحلول ، ونحوها من الآراء الخاطئة ، فهي حقاً دخلت التصوف من ناحية تلك الثقافات الأجنبية ، وذلك ما يسرنا تقريره والاعلان به .

الفِرَق

١ — يُنسب للإسلام عادة كثرة فرقه الدينية وتعددتها ، وتباين تعاليمها وتنوعها ، وذلك إلى الدرجة التي لا يسمح بها التقدير المتزن للوقائع الصحيحة المستنبطة من تاريخه .

ويرجع أغلب الخطأ في هذا إلى علماء الكلام المسلمين أنفسهم ؛ إذ أساءوا فهم حديث من الأحاديث النبوية قصد به في الأصل تمجيد الإسلام وإعلاء شأنه ، فخصّته بقدر من الفضائل والمزايا ، بلغت في عددها ثلاثاً وسبعين ، تقابلها من فضائل اليهودية إحدى وسبعون ومن المسيحية اثنتان وسبعون ، ففهمها الكلاميون على أنها ثلاث وسبعون فرعاً أو فرقة . وقد استرسلوا اعتماداً على هذا التخريج في الإكثار بقدر استطاعتهم من تعداد الفرق الداهية كلها في النار ، ما عدا « الفرقة الناجية » التي يُفرض مذهبها وحده إلى النجاة والخلاص ، أي تلك التي توافق السنة (١) . وقد أوجدت البيئات الأخرى التي هي أقرب من هؤلاء إلى روح التسامح ، والتي تستطيع أن تستشهد بالغزالي ، تأويلاً لهذا الحديث يتلاءم مع العقلية المتسامحة ، وهو : « كلها في الجنة إلا الزنادقة » .

هذا الفهم الخاطئ للحديث الإسلامي ، الخاص بفضائل الإسلام الثلاث والسبعين وتخريجها على أنها فروع أو فرق ، قد أثار أحياناً في آراء الغربيين وتصوراتهم ؛ فلم يقتصروا على اعتبار المذاهب الأربعة فرقاً دينية ، ولكنهم حسبوا أيضاً أن من الفرق الدينية ما ظهر في الإسلام من الخلافات الاعتقادية والمذاهب التي حادت عن جادة السنة ، على الرغم من أنه لم يتح لها أن تؤسس فرقاً دينية منشقة *Eglises dissidentes* ؛ فما يدل مثلاً على الجهل بتاريخ الإسلام جهلاً تاماً ، وضع المعتزلة في عداد الفرق . ولا شك أن المتكلمين عمدوا بمحض

إرادتهم إلى أن يكفر بعضهم بعضاً ، لمجرد الخصومة في الرأي ، وأنكروا أحياناً بصورة جدية أن خصومهم من المسلمين ، وطبقوا فعلاً ما يترتب على هذا التكفير من آثار عملية . فالولد السنّي لا يرث أباه الذي شايح المعتزلة في قولهم بمبدأ حرية الإرادة ، وذلك لأن اختلاف الملة *disparitas cultus* يحول دون الإرث كما تقضى بذلك الشريعة الإسلامية ^(٢) . غير أن هذا التغالي في التعصب لم يتفق مع الشعور السائد في الجماعة الإسلامية التي لم تتردد في أن تعد تطبيق هذه القاعدة في المواريث ، على هذه الصورة ، عملاً سفيهاً خاطئاً ، بعيداً عن محجة الصواب ^(٣) .

إننا في الإسلام نجد أن الفرق الدينية الحقيقية التي يمكن أن تنطبق عليها هذه التسمية هي الجماعات التي تنكبت السنة وابتعدت عن التعاليم الإسلامية المعتمدة التي أقرها المسلمون في مختلف عصورهم التاريخية ، أي الأفراد الذين طرضوا الإجماع في المسائل الأساسية ذات الأهمية القصوى في نظر غالبية المسلمين . والاتقسامات الدينية التي من هذا القبيل والتي لا تزال قائمة في العالم الإسلامي في الوقت الحاضر إنما ترجع إلى أقدم عصوره التاريخية ، ولا تعزى كما قد يتبادر إلى الذهن إلى اختلاف وجوه النظر إلى المسائل الدينية ، ولكنها ترجع إلى مشكلات تتعلق بالتنظيم السياسي ، وهي مشكلات شغلت المحل الأول في تفكير المسلمين القدامى . وفي الحق أن المسائل السياسية في جماعة بنت كيانه على أساس ديني ، لا بد أن تصطبغ بصبغة دينية ، وأن تتخذ المصالح الدينية مظهرها لها ، مما يضفي على المنازعات السياسية طابعاً خاصاً .

وإن الحركات التي أدت إلى الاتقسامات الدينية الأولى في صدر الإسلام ترجع أهميتها — حقيقةً — إلى ما اشتملت عليه من المسائل والنظريات الدينية التي نمت وتفرعت في بيئتها العربية ، ثم لما زادت وفرة وقوة بامتزاجها بالعناصر الخارجية والمؤثرات الأعجمية ، سرعان ما طبعت هذه النظريات انشاقات المسلمين بطابع ديني ظاهر . ومع ذلك فقد شغلت المشاكل السياسية ، في بدء قيامها ، المحل الأول من عناية المسلمين ، ثم لابتها الاعتبارات الدينية وامتزجت بها كعامل من عوامل الإعداد والاختار ، وتحولت حينئذ هذه الاعتبارات الدينية إلى مؤثرات فعالة وعناصر قوية عملت على استدامة هذه الاتقسامات وإبراز ما يفرق بينها من وجوه الخلاف .

٢ — توفي النبي ، ولم يعرف المسلمون ، معرفة صحيحة لا يتطرق إليها الشك ، رأيه في ولاية الحكم في الجماعة الإسلامية ، فأصبحت المسألة المهمة الشاغلة لأذهان المسلمين هي الفصل في مسألة الخلافة ، وكان مما ضمن لعمل النبي دوامه واستمراره ما أصابه المسلمون من نجاح موفق في اختيارهم لخليفته . غير أنه نشأ بين كبار الصحابة ، منذ بدأت مشكلة الخلافة ، حزب ننقم على الطريقة التي انتُخب بها الخلفاء الثلاثة الأول وهم أبو بكر وعمر وعثمان ، الذين لم يراع في انتخابهم درجة القرابة من أسرة النبي . وقد فضّل هذا الحزب بسبب هذا الاعتبار ، أن يختار للخلافة علياً بن أبي طالب ابن عم النبي وأدنى قريب له ، والذي كان فضلاً عن ذلك زوجاً لابنته فاطمة . ولم يجد هذا الحزب فرصة موالية ، يُسمع فيها صوته عالياً ، إلا حينما كان على رأس الدولة الإسلامية الخليفة الثالث عثمان أحد أفراد الأسرة الأموية ، التي كافح عميدها أبو سفيان ومعه بنو أمية الإسلام كفاحاً شديداً وهو في مهد نشأته . وذلك على الرغم من أن الأمويين اضطروا فيما بعد ، إذعاناً لما أصابه الإسلام من نجاح وقوة ، إلى الانضواء تحت لوائه والنبي على قيد الحياة .

وإن ما ناله بنو أمية من تفوذ في الحكومة الإسلامية ، إبان خلافة قريبهم عثمان ، وما ترتب على ذلك من الاستئثار بامتيازات مادية في الدولة ، أدى إلى قيام الساخطين بالفتنة ، وتابعهم هؤلاء الذين أهملتهم الحكومة وتركهم جانباً ، ثم قُتل الخليفة وبدأ النزاع بين حزب علي وأشباع الخليفة المقتول الذين هبوا منذ ذلك الوقت للمطالبة بدمه ، ثم أقروا بحق معاوية الأموي حاكم الشام في مطالبته بالخلافة .

ومن الإجحاف أن نتهم عثمان بضعف الإيمان أو بفتور الحماس للإسلام ، وذلك على الرغم من اتسمائه لعشيرة لم تعرف بصدق الإخلاص للدين الجديد ، ولم يكن في رأس الاتهامات التي وجهها الخصوم إلى عثمان اتهمه بعدم الاكتراث بأحكام الدين . بل أنه لاقى منيته وهو مشغول بتلاوة القرآن ، وهو الذي كان موضع جهده وعنايته حتى انتهى في كتابته إلى وضعه النهائي المحدود ، الذي لا يزال يعتبر حتى اليوم النص المعتمد للقرآن .

وعلى الرغم من الموقف الديني الذي وقفه أبو بكر ، قامت في عهده — إلى جانب الساخطين السياسيين — حركة كانت ضعيفة دون ريب في أول أمرها ،

وقد أوجدها ثوار دينيون رأوا في عليٍّ أنه أحق دون غيره بالخلافة ، وأن الحق الإلهي قد خصه بها . غير أن علياً لم يستطع أن يلي الخلافة وأن يكون الرابع في الترتيب في قائمة الخلفاء بمعاونة هذا الفريق ، دون أن يجمع المسلمون على مبايعته في كافة الأمصار ، فاضطر أن يناهز بمحاربة المطالبين بشار عثمان وعلى رأسهم معاوية الأموي . وقد تمكن معاوية وأصحابه خلال معركة صفين من ابتداع حيلة حربية بارعة عدتها أوجوست ميلر ^(٤) « من أشنع المهازل وأسوأها في التاريخ البشري » ، وتوصلوا بها ، بعد معركة دامية كان ينبغي أن تفضي إلى اختلال صفوفهم واندحارهم إلى عقد هيئة للتحكيم .

وإذا حكمنا على عليٍّ من الناحية السياسية نجد أنه أظهر ضعفاً شديداً عند ما أبدى موافقته على هذا الحل السامى مظهراً ، الذي قصد به حسم المسألة المتنازع عليها ، فترقب على هذا أنه كان ضحية الخاتلة والبهاء على طول الخط ، فرجحت كفة خصمه . ولسنا بحاجة إلى بصيرة نافذة لنذكر أن هزيمته النهائية كانت أمراً حتمياً لا محيص عنه ، حتى إذا لم يكن خنجر قاتله قد وضع حداً نهائياً للنزاع الذي شغل به ونهض بأعبائه .

وقد كانت موافقة عليٍّ على التحكيم ، الباعث الأول لظهور إحدى الفرق الدينية في الإسلام ؛ فقد كان في معسكر الخليفة بعض المسلمين المتعصبين الذين رأوا أن الفصل في موضوع خلافة النبي لا يصح أن يوكل إلى البشر ، بل ينبغي الاحتكام فيه إلى الحرب والكفاح وسفك الدماء ؛ وإذا كانت السيادة والسلطة مما يصدر عن الله ، فالحكم فيهما لا يحسن إخضاعه للاعتبارات البشرية أو الملبسات الدنيوية . وهكذا ، اتخذوا هذا المبدأ « لا حكم إلا لله » شعاراً لهم وانسحبوا من جيش عليٍّ وأصحابه ، وعرفوا في تاريخ الإسلام ، بسبب انفصالهم « بالخوارج » ، وقد أنكروا حق كل من عليٍّ ومعاوية في الخلافة لأنهما استهانا بالدين وأخلاً بأحكامه .

وقد ظهر للخوارج أن ما صنعوه في حروب عليٍّ لم يكن في سبيل إعلاء كلمة الله « وحكمه » ^(٥) ولكن كان الباعث على إثارة هذه المنازعات والغاية فيها هو التماس المصالح الدنيوية والسعي للنفوذ والسلطان وتحقيق المطامع الشخصية ، وعندهم أن الخلافة ينبغي أن تُعقد لأفضل أبناء الأمة الإسلامية عن طريق الاختيار المطلق من كل قيد . وبعد أن اشترطوا حرية اختيار الخليفة استخرجوا

من هذه المقدمة كل النتائج المنطقية المترتبة عليها ، فلم يقصروا الخلافة ، كما كان الحال إلى ذلك الوقت ، على قوم تمتعوا وحدهم بهذا الامتياز ، بل إنهم أنكروه على قبيلة قريش التي ينتمى إليها النبي ، وذهبوا إلى أن « عبداً حبشياً » لا يقل أهلية للخلافة واستعداداً لها عن سليل أعظم القبائل حسباً ونسباً . ولكنهم في مقابل هذا يشترطون في الخليفة أن يكون أشد الناس خشية لله ، وأعظمهم طاعة له ، وأقواهم استمساكاً بالدين واتباعاً لأحكامه ، فإذا لم يفِ مسلكه بهذه الشرائط وقصرت سيرته عن إدراكها ، جاز للأمة أن تخلعه . وقد شمل تشددهم أيضاً عامة المسلمين فأقروا حكماً هو أقسى مما ذهب إليه أهل السنة ، وهم في هذه المسألة على طرفي تقيض مع المرجئة ، إذ جعلوا الأعمال جزءاً مكلاً للإيمان إلى حد أن مرتكب الكبيرة لم يقولوا بعصيانته فحسب ، بل عدوه كافراً ^(٦) ، فحق لعلماء الغرب أن يطلقوا عليهم « لقب متطهرو الإسلام » ^(٧) بسبب نزعة التشدد التي غلبت على أخلاقهم الدينية .

ومما يميز نظرياتهم الخلقية أنهم وثقوا الصلة بين الأحكام الفقهية والمثل الخلقية العليا توثيقاً تقصر السنة الإسلامية السائدة عن بلوغ مداه ، ويمكن أن نتخذ المسألة التعبدية التالية مثلاً : حدد الفقه الإسلامي نواقض الوضوء ، وهي جميعاً بلا استثناء عبارة عن حالات وشرائط جثمانية ، وقد ارتضى فقه الخوارج هذا التحديد دون قيد أو شرط ، ولكنه أضاف إليه مع ذلك بعض الزيادات ، وإني لموردها بالمعنى من كتاب ظهر حديثاً عن ديانة هذه الفرقة ^(٨) : « كما ينقض الوضوء ما يجري على اللسان من كذب وغيبة يؤذى الجار أو يؤذى من لا يجروء المرء على قول مثله في حضرته ، كما تنقضه السعايات التي ينشرها الحقد والعداء بين الناس ، وإن ما يفوه به المرء من سباب ولعنات وطعنات مقذعة في حق غيره من بني الإنسان أو الحيوان لما يخرج من حالة الطهارة ويحتم عليه الوضوء قبل أدائه للصلاة » ، وهذا معناه أن الأكاذيب والبذاءات الخادشة للحياء ومالا يليق ، ويندرج معها تبعاً لذلك سائر النقائص والذائل ، لا تقل في نقضها للطهارة عن أثر القذارة الجثمانية ، وإذن فالطهارة الخلقية من الفروض التي لا تصح الصلاة بدونها ^(٩) .

هذه هي مبادئ في السياسة والعقائد والأخلاق ميزت المذهب الخارجي وطبعته بطابع خاص ، واتخذها الخوارج أسساً لمذهبهم ، وتابعوا كفاحهم لبنى

أمية بعد أن استقرت الخلافة في أيديهم ، ووصموهم بالفسق والمعصية واغتصابهم للحكم ، وأثاروا في وجه دولتهم الفتن والقلاقل في أطراف الإمبراطورية العربية الشاسعة . ولم تتألف من الخوارج جماعة محدودة ثابتة ، كما أنهم لم يجتمعوا على خلافة توحيد كلمتهم وتجمع قلوبهم ، بل أخذت جموعهم المتفرقة ، في أنحاء الدولة بزعامة رؤسائهم يقلقون الولاة وينابئونهم ، مما استغرق جهود قواد الدولة الكبار في مكافحتهم ، هؤلاء القواد الذين يرجع الفضل في تثبيت دعائم الخلافة الأموية إلى مهارتهم وتوفيقهم الحربي . وقد سارع إلى الانضمام إلى الخوارج الطبقات المعدمة الرقيقة الحال في المجتمع الإسلامي ، التي رافقتها كثيراً ميول الخوارج الديمقراطية واحتجاجاتهم على مظالم الحكم والولاة .

وكانت ثورات الخوارج تتخذ ذريعة لكل فتنة ترمى لمناوأة الأمويين ، وتعلل بها البربر المستقلون في إفريقية الشمالية في الثورة التي قاموا بها في وجه الحكم الأمويين ، وقد غاب عن المؤرخين المسلمين أن يدركوا حقيقة المقاومة الوطنية المستميتة التي قام بها البربر ؛ إذ لم ير هؤلاء المؤرخون في ثورتهم سوى أنها فتنة من فتن الخوارج^(١٠) ، ولذا ثبتت في هذه البلاد دعائم المذهب الخارجي وظلت بها وقتاً أطول مما عاشت في البلاد الإسلامية الأخرى ، وقد اعتنقته هنالك جموع شديدة من البربر أصحاب تلك البلاد .

وعكف الخوارج بعد إخماد فتنهم وثوراتهم على الإشتغال بالدراسة النظرية لمذاهبهم الخاصة في السياسة والأخلاق والعقائد والعناية بها ؛ فمنذ أن كفوا عن مناهضة الحكومات القائمة ومناوأتها بالسلاح ، أخرجوا عدداً كبيراً من المؤلفات الفقهية والكلامية ؛ وكان أوسع الناس خبرة بأحوالهم الأستاذ موتيلنسكي Motylinski ، ناظر مدرسة قسطنطينية بالجزائر ، الذي شكلته العلوم الإسلامية بوفاته أخيراً (سنة ١٩٠٧) .

وكما أن الخوارج ظهوروا في صدر الإسلام إبان حروبهم وفتنهم على شكل طوائف وجماعات متفرقة ، فإننا نلاحظ مثل هذه الفروق في تفصيلات مذاهبهم ، وخاصة في الصيغ والعبارات والآراء التي تعزى عادة إلى رؤسائهم الأقدمين ؛ ولا غرابة في أن يشتمل مذهبهم عليها ، لأن قواعده تكونت في عهد هذه الفتن والحروب التي كان الخوارج فيها منقسمين إلى طوائف مختلفة ، ومما يسترعى النظر أنهم في بعض المسائل الاعتقادية الهامة يقربون كثيراً من المعتزلة^(١١) .

وفي العهد الذي كان المذهب الخارجي فيه لا يزال مضطرباً مهوشاً لم يبلغ درجة التماسك والاستقرار ، ولم يصبح نظاماً وضعياً محكماً ، كانت قد ظهرت عند فقهاء الخوارج نزعات عقلية rationaliste دفعت بهم للتفكير في المسائل الدينية تفكيراً حراً ، وذلك عندما غلبت على مذاهبهم المظاهر السلبية التي عارضوا بها مذهب أهل السنة . وقد ظهر بينهم ، إبان معارضتهم للعقائد الإسلامية العامة ، حزب رأى أن يعتمد على القرآن وحده كمرجع للأحكام ، وأن يرفض ما عداه من السنن المأثورة لقصورها عن توضيح أركان الإسلام وضبط أحكامه (١٢) ، وذهبت فرقة منهم إلى حد الطعن في سلامة السور القرآنية ؛ « فاليمونية » أنكرت كون سورة يوسف من القرآن ؛ وزعم العجاردة أنها قصة من القصص وقالوا لا يجوز أن تكون قصة العشق من القرآن ، واستبعدوا أن تكون مساوية في المنزلة للسور الأخرى من كتاب مقدس أنزله الله (١٣) .

ومذهب بعض أتقياء المعتزلة هذا المذهب في إنكار الآيات التي تصب اللعنات على خصوم النبي — مثل أبي لهب — وشق عليهم أن يتصوروا أنها من أم الكتاب ، وأنها مما ينطبق عليه قوله تعالى : « بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ » (١٤) .

ومن السهل أن نفترض أن الخوارج في المسائل التعبدية والأحكام الشرعية يختلفون أحياناً عن أهل السنة (١٥) ، لأن فرقهم عاشت وتعاليمهم تكونت بعيدة عن إجماع أهل السنة . وقد رغب أهل السنة في إبراز معارضة الخوارج للإجماع في مذاهبهم الأربعة الرئيسية ، فأطلقوا عليهم فيما بعد لقب الخوادم ، أي المنشقون الذين خرجوا عن نطاق الجماعة السنية ذات المذاهب الأربعة .

ولا يزال يوجد في أيامنا جماعات إسلامية تدين بالمذهب الخارجي . ومن بين فرق الخوارج العديدة التي كانت الفروق المذهبية سبباً في انقسامها — كما لاحظنا آنفاً — بقيت فرقة الإباضيين نسبة لمؤسسها عبد الله بن إباض (ويستحسن أهل إفريقية الشمالية أن ينطقوا كلمة إباضيين بالفتح (١٦)) . ولا يزال الإباضيون يؤلفون جماعات عديدة في إفريقية الشمالية على الأخص (١٧) ، كما في مزاب في إقليم جبل نفوسة بطرابلس الغرب التي بعث أهلها بنائب إباضي يمثلهم في مجلس المبعوثان بالقسطنطينية . ويوجد فريق آخر بزوزان بإفريقية الشرقية ، أما الوطن الأصلي للإباضيين الذين يهاجرون إلى إفريقية الشرقية فهو

بلاد عمان العربية . ويلاحظ أن الخوارج يعيشون في جوانب منعزلة بعيدة عن مواطن الاتصال بين الأمم ، ويقطنون بقاعاً تكاد تكون نسياً منسياً ، وقد حاولوا في السنوات الأخيرة أن يستنهضوا همهم ونشاطهم وأن يستعيدوا الشعور بكيانهم . وربما أثارهم الاهتمام الذي لم يعد خافياً عليهم والذي أبداه علماء أوروبا نحو آدابهم ومؤلفاتهم ، فعمدوا في السنين الأخيرة هذه ، إلى طبع عدد من كتبهم الرئيسية في علم الكلام ، بل إنهم حاولوا بث دعاية هجومية في صحيفة أصدروها ، وإن كان لم يظهر منها فيما يلوح لي إلا بضعة أعداد فحسب (١٨) .

ففرق الخوارج ، من حيث الترتيب الزمني ، يمكننا أن نعدّها أقدم انشقاق ديني حدث في الجماعة الإسلامية ، ولا يزال هذا الانشقاق باقياً في الجماعات الإسلامية المنفصلة عن مذهب أهل السنة ، وإنا نلحس في تاريخهم مثلاً سهلاً وأنموذجاً قليل التعقيد يشرح لنا كيف نشأت الفرق الإسلامية وكيف اقتحم تيار الأفكار الدينية نطاق النزاع السياسي .

٣ — هذا ، وإن الانشقاق الديني الذي نجم عن معارضة الشيعة ومقاومتهم لهو أعظم خطراً في تاريخ الإسلام من حركة الخوارج .

إن أوجز الكتب الابتدائية عن الإسلام تبين على وجه التحديد أن الإسلام ينقسم إلى قسمين : السني والشيعي ، ويرتبط هذا الانشقاق الديني كما رأينا آنفاً ، بمسألة ولاية الحكم ، فإن الحزب المناصر لآل البيت قد شايع في عهد الخلفاء الثلاثة الأول ، حقوق البيت النبوي في الخلافة ، ملتزماً الهدوء والسكينة ، ودون أن يدخل مع ذلك في نزاع مكشوف للدفاع عنها . غير أنه بعد مقتل عليٍّ أخذ في معارضة الدول غير العلوية التي اغتصبت الحكم واستأثرت به منذ انقضاء عليٍّ ، فاحتج أولاً على الأمويين ، ثم تابع احتجاجه ومقاومته للدول الأخرى التي جاءت بعدهم والتي لم تسلم بنظريته في الخلافة الشرعية الصحيحة ، وفي كل مرة يهضم الغاصبون حقوق آل البيت ، يهب أفراد هذا الحزب لمقاومتهم ، ومعارضتهم بدعوى ما لآل البيت من عليٍّ وفاطمة من « حق إلهي » . وقد نددوا بالخلفاء الثلاثة الذين سبقوا علياً ، ووصموهم بالاغتصاب والإثم والطغيان ، كما أضرموا في قلوبهم الحقد والرغبة في المقاومة ، وكلما واتتهم الفرص ، كانوا يجهرون بالثورة والخروج على النظم القائمة للدول الإسلامية في كافة عصور التاريخ الاسلامي ،

واصطبغت هذه المعارضة بصبغة دينية بالنسبة لطبيعتها ، لأن الدوافع الدينية قد غلبت عليها ، وبدأ المعارضون بموضوع الخلافة ، فذهبوا الى أن الرئيس الشرعى الأوحى للإسلام من الوجهة الدينية والدينية هو الإمام الذى خوله الله الإمامة وخصه بها ، وليس ذلك الذى يتبوا الخلافة ويتقلد السلطة عن طريق اختيار المسلمين له ، وقد فضلوا أن يلقبوا الرئيس الأعلى والسليل المباشر للنبي الذى يدينون له بالطاعة فى كل عصر بالإمام ، لأن هذا اللقب يدل فى معناه على مقام دينى ومكانة دينية ملحوظة لا توجد فى غيره من الألقاب .

والإمام الأول هو على ، ويعده أهل السنة أنفسهم ، دون أن يمسوا حقوق أسلافه فى الخلافة ، رجلا ذا فضائل ومعارف تفوق المؤلف ؛ وسماه الحسن الحسن البصرى « ربانى هذه الأمة (١٩) » . غير أن الشيعة رفعوه إلى مرتبة أعلى من هذه ، فقالوا بأن النبي بثه علوماً كان يخفيها عن جمهور صحابته لأنهم لم يكونوا أهلاً لها ، وقد توارث العلويون هذه العلوم . وكما اختار النبي علياً وعيَّنه صراحة ليكون خليفة له فيما بُعث لأجله من هداية الأمة وحكمها وتدير أمورها ؛ فهو لذلك : « وصى » ، أى أنه انتُخب برغبة النبي وإقراره .

ومما يفرق من حيث المبدأ بين الشيعة وأهل السنة (٢٠) أن يعمد المسلم إلى إنكار رغبة النبي وإقراره ، رعاية لمصلحة شخص من الأشخاص أياً كان هو ، وفى اعتقاد خصوم أهل السنة أن علياً له وحده الحق فى لقب أمير المؤمنين (٢١) . وهو لقب حمله خلفاء المسلمين منذ عهد عمر ، ونجده محرفاً فى مؤلفات الأوربيين الغربيين فى العصور الوسطى ؛ فكتبوه تارة « ميرامولين » Miramolín ، أو « ميراموملين » Miramomelin ، أو « ميراموملي » Miramomelli (٢٢) . والخلفاء الشرعيون لعلى ، باعتبار أنهم أئمة ورثوا مرتبته فى رئاسة الدولة وولاية الحكم فيها ، وفى العلوم والصفات الروحية التى اختص بها ، هم دون غيرهم السلالة المباشرة لعلى من زوجه فاطمة ، أى نسل حفيد النبي : الحسن أولاً ثم الحسين ، ويتبعهما سائر الأئمة العلويين . وكل إمام منهم وصى لسلفه الذى عيَّنه بإقراره الصريح موافقاً للترتيب الإلهى ، وجاعلاً إياه المرشح الشرعى للوظيفة الربانية (٢٣) . وهذا الترتيب سبق أن قضى الله به وكتبه على كل عصر ، وأقره الرسول كتقليد إلهى لمنصب الحكم وولاية أمور الأمة (٢٤) . وقد وُفِّق

التفسير الشيعي للقرآن؛ الذي بلغ الغاية القصوى من التأويل التحكيمي المعتسف^(٢٥)، في العثور على آيات قرآنية تؤيد هذا النظام المقرر .

وكل دستور آخر للخلافة غير هذا ، يعدونه من الناحية الدنيوية اغتصاباً وقهراً ، ومن الناحية الدينية أو الروحية مؤامرة إجرامية مدبرة للقضاء على المصدر الشرعي الوحيد للتوجيه ، والإرشاد الديني في الجماعة الإسلامية . لأن إمام كل عصر ، هو وحده بمقتضى الحق الإلهي وصفة العصمة غير العادية التي وهبها الله إياه ، قد خول له ووكّل إليه تعليم الجماعة الإسلامية وتوجيهها في كافة شؤونها الدينية ، وما هذا إلا نتيجة ضرورية ترتبت عن العدالة الإلهية ، بمعنى أن الله تعالى لا يحرم أي جيل من الأجيال من هذا التوجيه والإرشاد . وإذا ، فوجود إمام لكل عصر أمر ضروري لا غنى عنه ، لأن الغاية من التشريع السماوي والتوجيه الإلهي لا تتحقق دون إمام حائز لمثل هذه الهداية وهذه العلوم الربانية ؛ فالإمامة هي نظام واجب ، وتنتقل بوراثة لا تنقطع إلى أفراد الذرية النبوية الحائزين لمثل هذه الصفات

وهكذا ، غلب الجانب الديني في التشيع الجانب السياسي وتقدم عليه ، ووجد الشيعة في أقدم دولة ناوأوها وهي دولة الأمويين ، الفرصة الأولى في أن يتجهوا في حركتهم اتجاه دينياً ، وكان مسلك الأمويين دائماً — إذا تركنا جانباً مسألة الحق الشرعي في الخلافة — عنواناً للمخازي والفضائح في نظر الاتقياء ؛ لأنهم كانوا يصنعون نصب أعينهم المصلحة الدنيوية للحكومة الإسلامية ويجعلونها في المحل الأول ، بينما رأى الاتقياء تغليب المصلحة الدينية ، لأنهم كانوا لا يرون الحكومة إلا أن تكون حكومة « تيوقراطية » .

وبعد ولاية الأمويين الخلافة بقليل ، سنحت لشيعة علي في عهد يزيد ابن معاوية ، فرصة دل اختيارهم لها على الطيش وقصر النظر ، وأشركوا الحسين في نزاع دام مع الغاصب الأموي ، وقد زودت ساحة كربلاء (سنة ٦٨٠ م) الشيعة بعدد كبير من الشهداء اكتسب الحداد عليهم حتى اليوم مظهراً عاطفياً في العقائد الشيعية . وبعد ذلك بقليل نازلت الشيعة الأمويين مرة أخرى تحت لواء المختار ، وبطشت بها من جديد سطوة الأمويين القاهرة ، وقد دعا المختار لواحد من أبناء علي لم يكن ابناً لفاطمة ، وهو محمد بن الحنفية ونادى بخلافته ، وهذه بادرة تدلنا على بدء الانقسامات الداخلية في الشيعة .

وعلى ذلك فقد ظل الشيعيون ، حتى بعد أن حاقت بهم تلك الهزائم الفاصلة ، يتابعون معارضتهم ومكافحتهم للأنظمة السياسية في الإسلام التي أقرها الإجماع ، وقبلما كانوا ينجحون في أن يرفعوا علم مرشحهم للإمامة . ونظراً لأنهم كانوا سيئون اختيار الفرص الملائمة للقيام بالثورة كانت ثوراتهم تبنى دائماً بهزائم لا مفر منها ، ولذلك التزموا أن يقنعوا بالعيش وهم يأملون أن الله تعالى سيحدث في يوم من الأيام تغييراً عادلاً في الشؤون السياسية ، واضطروا أن يخضعوا ظاهراً للحكومة القائمة مع مبايعتهم في الباطن لإمام عصرهم وعملهم على التمهيد بفوزه بالدعاية السرية .

وهكذا نشأت أنظمة سرية تعمل على نشر الآراء الشيعية بين الجماهير بواسطة رئيس يشرف عليها يسمى « الداعى » . ومن الطبيعي أن هذه الأنظمة كانت في كل عصر موضع مراقبة السلطات ومطاردتها ، وكان اضطهاد العلويين هو شغل الحكام الشاغل ، ولم يفت هؤلاء أن يروا في الدعاية السرية الثورية التي يبثها الشيعة ، خطراً يهدد سلامة الدولة وأمنها . وقد فاق العباسيون الأمويين في إدراكهم لحقيقة هذا الخطر ، لأنهم لم ينسوا أن الدعاية العلوية التي نشطت في أخريات العصر الأموي هي التي أتاحت لسلالة العباس أن تجهز على عرش الأمويين في أواسط القرن الثامن الميلادي ، كما مهدت الدسائس الشيعية بدرجة كبيرة إلى هذه الخاتمة التي انتفع بها العباسيون ، وقد استأثروا بالغنيمة وحدهم دون العلويين بحجة أن حفيد محمد بن الحنفية قد تنازل لهم عن حقه في الخلافة تنازلاً رسمياً .

وبعد أن ظفر العباسيون بثمره الدعاية الشيعية ، اضطروا أن يكونوا على جانب كبير من الحصافة وبعد النظر لمقاومة الدسائس والمؤامرات التي لم ين الشيعية عن تدبيرها ، ورأى الشيعة فيهم أنهم كسلافهم الأمويين ليسوا خلفاء شرعيين يحق لهم أن يلو النبي في تدبير شؤون المسلمين . وإذا ، فقد دأب العباسيون على أن يثنوا الأمة الإسلامية عن تقديس علي وآله ، وهدم المتوكل قبر الحسين لأنه رأى أن الناس يجب أن لا يذكروا أنه في هذه البقعة المقدسة يرقد ابن لعل كان قد أراق دمه دفاعاً عن حقوق آل البيت ، واضطهد العباسيون كثيراً من كبار العلويين حتى من الذين ينتمون إلى سلسلة الأئمة ، ونكلوا بهم في قسوة زائدة ، وقد قضى كثير منهم حياته في السجن (٣٦) أو مات مقتولاً أو مسموماً .

وفي زمن الخليفة المهدي ، اضطر واحد من الشيعة ، من الذين ثبتوا في إخلاصهم للعلويين ، أن يظل مختفياً طيلة حياته هرباً من مطاردة الخليفة له . وهو لو جرؤ على الخروج من مخبئه لكي يؤدي صلاة الجمعة (٢٧) لعرض حياته للخطر . وقد زعم العباسيون بعد أن انتقلت الخلافة إلى أيديهم أنهم استردوا حقوق آل البيت ، ولذا وجدوا أن الشيعة أشد خطراً عليهم مما كانوا في عهد الأمويين ، لأن الشيعة نازعتهم الخلافة بحجة أنها أحق بها منهم ، أما الأمويون فقد أنكروا من حيث المبدأ حق آل البيت في الخلافة ، ولذلك أصبح مما لا يطيقه خلفاء بني العباس أن ينازعهم الشيعة الحكم بناء على دعوى الحقوق الشرعية (٢٨) .

وفي الأدب الشيعي موضوع لا ينضب معينه ، ولا يمل كتاب الشيعة ترديده ، وهو موضوع « محن آل البيت » . وقد نسبوا للنبي أحاديث تنبأ فيها بالقدر السيئ الذي سوف تنكب به ذريته ، كما وردت نبؤات كهذه في الروايات المأثورة عن علي (٢٩) . وقد جاء في إحدى هذه الروايات التي يتجلى فيها الوضع والاختلاق أن علياً أخبره خادمه قنبر بمقدم بعض الزائرين من شيعة ، فأنكرهم على لأنه لم يجد فيهم السمات المميزة للشيعة ، إذ يعرف الشيعة الحقيقيون بأجسامهم الضاوية التي برّحت بها صنوف المشقة والحُرمان ، والشفاه التي جففتها الصدى ، والأعين التي لا تكف عن تذراف الدموع (٣٠) . والشيعي الصحيح بألس شقى ألف العناء والاضطهاد كالأسيرة التي يدافع عن حقها ويعانى الآلام من أجلها ، حتى دخل في روع المسلمين أن آل البيت قد خصتهم العناية باحتمال آلام الشقاء وعذاب الاضطهاد ، وأخذ الناس بالرواية التي تزعم أن السليل الحقيقي من آل بيت النبي لا بد أن يبتلى بالحن على سبيل الاختيار ، حتى إذا تبين أنه يعيش في نعمة ودعة حامت الشكوك حول صحة نسبه . قال الحسيني محمد بن محمد العلوي : « مَنْ يكون من أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، لا بد أن يبتلى ، وأنا رُبيت في النعمة وكنت أخاف أن يقع خلل في نسبي ، فلما وقع هذا (أي سجنه واستئصال أمواله) فرحتُ وعلمتُ أن نسبي متصل (٣١) » .

صوّر الشيعة تاريخ آل البيت تصويراً أخذاً نزعوا فيه نزعاً مسرحية ، ونجد أن تاريخهم منذ كارثة كربلاء عبارة عن سلسلة لا تنقطع من التعذيب والاضطهاد ، وروى الشيعة أخبارها شعراً ونثراً في مؤلفات كثيرة زاخرة بتراجم هؤلاء الشهداء ، وكُتِبَ المقاتل هذه هي إحدى خصائص الشيعة .

وقد جعلوا من رواياتها واسطة عقد اجتماعاتهم في الثلث الأول من شهر المحرم الذي خصصوا اليوم العاشر منه — طاشوراء — للاحتفال بالذكرى السنوية لمأساة كربلاء (٣٢)، وجمعوا إلى الذكرى الرهيبة التي لحقت هذا اليوم المفجعة أنهم يمثلونها تمثيلاً مسرحياً يسمونه « تعزية » ، وقد نظم أحد أمراء الشيعة أبياتاً أشار فيها إلى المحن العديدة التي ابتلى بها آل البيت (٣٣) :

نحن بنى المصطفى ذو محن يجرعها في الحياة كاذلنا
عجيبه في الأنام محنتنا أولنا مبتل وآخرنا
يفرح هذا الوري بعيدهم طراً وأعيادنا ما آتينا

ولا يستطيع المناصر لآل البيت الصادق في إخلاصه لهم أن يكف عن سكب العبرات ، وتصيد الزفرات وبث الشكوى وإظهار الحداد ، على ما يتزل بالأسرة العلوية من محنة وبلاء وتعذيب واضطهاد ، كما أنه لا يستطيع أن يغالب البكاء على من يسقط من أفرادها شهيداً ، حتى ضرب المثل برقة هذه الدموع :

أرق من دمة شيعية تبكى على بن أبي طالب (٣٤)

ولا يقل شيعة العصر الحاضر ، ممن نالوا حظاً من الثقافة ، عن الشيعة الساذج في الشعور بالحنق والسخط على الأمويين . وقد وجدوا في هذه النزعة الحزينة التي يتميز بها مذهبهم ، فضائل دينية عظيمة القدر ، بل رأوا فيها مادة لعاطفة نبيلة رقيقة وروح إنسانية عالية تناقض أحكام الشريعة الجامدة . واعتبروا هذه الروح النبيلة الجانب الإنساني الرفيع في الديانة الإسلامية ، بل أنفس تعاليها وأسمائها (٣٥) .

يقول أحد الشيعة الهنود المعاصرين — وقد صنف بالإنجليزية في علوم الرياضة والفلسفة — : « إن في بكاء الحسين لما يجعل حياتنا معنى ولأرواحنا قيمة ، ولو كففنا عن هذه العبرات لغدونا أعظم الناس جحوداً وإنكاراً للجميل ، وسوف نرتدى في الجنة ثياب الحداد على الحسين ، وإن هذا الحداد هو شرط الحياة الإسلامية وأساس وجودها » . ويقول أيضاً : « إن الحزن على الحسين هو العلامة الصحيحة الدالة على الإسلام ، ومن المحال أن لا يذرف الشيعة

الدموع لأنه جعل من قلبه قبراً حياً ومثوى حقيقياً للإمام الشهيد الذي احتزت رأسه (٣٦) .

هـ — وإنا نتبين مما رممناه عن جهود الشيعة ، وعن الأخطار المترتبة عن تنظيم بعوتهم ، أن حركتهم عبارة عن دعاية خفية مستترة أكثر مما هي مقاومة مكشوفة ، وهذا ما يجعلها مخالفة لغيرها من الفرق ؛ وهي دعاية يحيط بها جو من الأسرار ، وتغشاها أساليب من المكر والمراوغة ، وسائر ما تقتضيه الحكمة والحذر من الأخطار التي يستهدف لها المندمجون في سلك التشيع إذا ما أفشيت أسرارهم المقدسة . ويرى أحد أئمة الشيعة أن الملكين الذين يلزامان كل امرئ كي يحصيا عليه أقواله وأفعاله ، يتركانه عند ما يتلاقى شيعيان ، يأخذ أحدهما في التحدث إلى الآخر . ولما نهوا الإمام جعفر الصادق صاحب هذه الدعوى إلى مناقضتها للآية القرآنية : « مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ » ، إذ أن هذا الرقيب هو الملك الحارس الذي يسمع ما يقوله المرء ، زفر الإمام زفرة عميقة واخضلت لحيته بالدموع ، وقال ما معناه : أجل : حقاً إن الله أمر ملائكته بأن يتركوا المؤمنين وحدهم عند ما يتناجون ، غير أن الملائكة إذا فاتهم هذا فالله يعلم ما كان خافياً (٣٧) .

وإن الأخطار التي تحيق دائماً برجال الشيعة قد أوجدت في بيئتهم نظرية خلقية أفردتهم بصفة بارزة طبعت روحهم بطابع خاص ، وترتبط هذه النظرية ارتباطاً وثيقاً بالضرورة الحتمية التي تنجم عما يبذله الشيعة من جهود سرية . ولم تتضح هذه النظرية للشيعة في مبدأ الأمر ، غير أن من عداهم من المسلمين أخذوا بها وأقروها استناداً على الآية القرآنية : « لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ تَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ » . وقد استعان بها الخوارج في حركتهم ليحققوا بها هذه الغاية نفسها ، وجعلها التشيع مبدءاً من مبادئه الأساسية ، وعدّها واجباً ضرورياً يجب على كل عضو من شيعتهم أن يراعاه من أجل الصالح المشترك لهم جميعاً .

وتتلخص هذه النظرية في كلمة « تقية » التي تفيد الحيلة والحذر ؛ فالشيعي لا يستطيع فحسب أن يخفي مذهبه وأن يكتم عقيدته ، بل يجب عليه أن يفعل ذلك وأن يبالغ في الإخفاء والكتمان ، وعليه في البلد التي يسودها خصومه أن يتكلم

وأن يعمل كما لو كان واحداً منهم ، حتى لا يجلب الخطر والاضطهاد لأصحابه (٣٨) .
 وإذا ، فمن اليسير أن تتصور أى مدرسة للمخاتلة والغدر تنطوى عليها تعاليم
 مبدأ التقية الذى أصبح ركناً من أركان المذهب الشيعى ، كما أن عجز الشيعة عن
 المجاهرة بعقيدته الحقيقية التى يؤمن بها هو فى نفس الوقت مدرسة للسخط
 الكامن الذى يكنه الشيعة لخصومهم الأقوياء ؛ وهو سخط مبعثه عاطفة من
 الحقد الجامح والتعصب الثائر ، وكان من نتائج ظهور هذه الآراء الدينية غير
 المألوفة ، التى لا تماثل بتاتاً مبادئ الإسلام السنى . لقد سأل سائل ذات مرة
 الإمام جعفر الصادق بما معناه : « أيا سبط النبى ! إني لا أقوى على الدفاع بحمد
 عن حقوقكم ، وكل ما أستطيع عمله ، هو البراءة من أعدائكم والدأب على
 لغنهم ، فما هو قدرى عندكم ؟ فأجاب الإمام : روى لى أبى عن أبيه الذى أخذه
 عمن سمعه من النبى : « من اشتد ضعفه حتى عجز عن معاونتنا نحن آل البيت
 وعن نصرتنا ، ولكنه وهو فى بيته يصب اللعنات على أعدائنا ، تحيته
 الملائكة لأنه من الأبرار ، وتدعو له الله قائلة : « إلهنا إرحم عبدك الذى عمل
 ما قدر على فعله ولو قدر على أن يزيد لفعل » . فيقول الله تعالى : قد استجبت
 دعاءكم ورحمت عبدى وجعلته بين الأبرار والأخيار (٣٩) . فلئن الخصوم عند
 الشيعة فريضة دينية من قاصر فيها ارتكب إثماً فى حق دينه (٤٠) ، وقد طبعت
 هذه العقلية مؤلفات الشيعة بطابع خاص .

٦ — نستخلص مما سبق أن محور العقائد الشيعية يرتكز على نظريتهم فى
 الإمامة وفى الوراثة الشرعية لها ، لمن اصطفاهم الله تعالى من ذرية آل البيت
 وخصصهم لهذه المرتبة العالية . ويرى الشيعة أن الاعتراف بإمام العصر ، سواء
 أظهر جهره أم نأفح عن حقه بالدعوة سرّاً ، شرط من شروط الإيمان ، لا تقل عندهم
 فى المرتبة عن الإيمان بوحداية الله ونبوة محمد ، ويحتمون الإيمان بهذه الإمامة
 أكثر مما تحتم العقائد السنية الاعتراف بالخلافة كما سار عليها المسلمون فى
 أدوار تاريخهم .

وليس الاعتراف بالإمام فى مذهب الشيعة أمراً تكميلياً لصحة العقيدة ، بل
 هو جزء جوهرى من صميم القواعد الإيمانية لا ينفصل عن أرفع الحقائق
 الدينية ، وها هو ذا نص لأحد فقهاء الشيعة : « عن أبى حمزة قال لى أبو جعفر :
 إنما يعبد الله من يعرف الله ، فأما من لا يعرف الله فإنما يعبد هكذا ضلالاً .

قلتُ جُعلتُ فداك ؟ فما معرفة الله ؟ قال : تصديق الله عز وجل ، وتصديق رسوله ، وموالاته على والائتمام به وبأئمة الهدى عليهم السلام ، والبراءة إلى الله عز وجل من عدوهم ؛ هكذا يعرف الله . « وليس بمسلم حقاً من لا يعترف بالله ورسوله والأئمة جميعاً وإمام عصره ، ومن لا يفوض أمره للإمام ويبذل نفسه في سبيله (٤١) » . ويضيف الشيعة إلى « أركان الإسلام الخمسة » ركناً سادساً ، وهو « الولاية » ، أي الانضواء إلى الأئمة ، وهذا يوجب أيضاً البراءة من أعدائهم (٤٢) . وواجب البراءة يُعد في العقيدة الشيعية من الفرائض الدينية الرئيسية ؛ فعندهم في الأثر أن « حب عليّ يأكل السيئات كما تأكل النار الحطب (٤٣) » . وهذه التزعة في التعلق بآل البيت هي دعامة التعاليم الشيعية ، وقد عرفها أحد الخوارج بقوله : وقد قلدوا أهل بيت من العرب دينهم ، وزعموا أن موالاتهم لهم تغنيهم عن الأعمال الصالحة وتنجيهم من عقاب الأعمال السيئة (٤٤) .

٧ — ولأجل أن تفهم العقيدة الشيعية في الإمامة ، ينبغي أن نخص بشيء من الاهتمام الفرق الذي يفصل بين نظرية السيادة « الثيوقراطية » للخليفة عند أهل السنة ، وما عاثلها للإمام الشرعي عند الشيعة .

فالخليفة في الإسلام السني ، تُعقد له البيعة لتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية لكي ترتكز في شخصه واجبات الجماعة الإسلامية ؛ وبها إذا أورد نصاً عن الإمامة من مصنف فقيه إسلامي يقول : « لا بد للمسلمين من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم ، وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم ، وأخذ صدقاتهم ، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق ، وإقامة الجمع والأعياد ، وتزويج الصغار والصغار الذين لا أولياء لهم ، وقسمة الغنائم ، ونحو ذلك من الواجبات الشرعية التي لا يتولاها آحاد (٤٥) الأئمة ؛ ويُجمل القول أن الخليفة يجتمع في شخصه السلطة القضائية والإدارية والعسكرية في الدولة . ومهما كان يشغل منصب الرئاسة في الدولة ، فليست له صفة أخرى سوى أنه خليفة لسلفه ، وقد تقلده بواسطة بشرية — كالانتخاب أو تعيين سلفه له — ولم يُقلده بفضل ما يتصف به من صفات كامنة في شخصه ، فالخليفة عند أهل السنة ليست له سلطة روحية لها حق الهداية والإرشاد .

وعلى تقيض ذلك إمام الشيعة ، فهو بفضل الصفات الشخصية التي أودعها الله تعالى فيه ، يعتبره الشيعة هادي المسلمين وفقههم ووارث رسالة النبي (٤٦) ،

فيأمر ويعلم بإسم الله . وكما استطاع موسى أن يسمع ربه عند ما آانس النار من جانب الطور : « يا موسى إني أنا الله رب العالمين » . فهكذا ينزل الوحي الإلهي على إمام العصر (٤٧) . وليس للإمام فحسب ، صفة الرئاسة للسلطة الحاكمة المقبولة لدى الله ، وإنما يرفعه فوق المستوى البشري العادي صفات هي فوق البشرية ، لم يسمُ إليها فقط بفضل مرتبة عالية اكتسبها اكتساباً — لأنها كامنة في شخصه وخاصة من خواصه — ولكنه نالها أيضاً بفضل مادته ذاتها . فنذ أن خلق الله آدم ، تسلسلت في أعقابه المجتبيين ، الواحد بعد الآخر ، مادة نورانية إلهية ، انتهت بأن وصلت إلى صلب الجسد المشترك لمحمد وعلي ، وحينئذ انقسم هذا النور الإلهي إلى جزئين : جزء أصابه عبد الله والد محمد ، وجزء لآخيه أبي طالب والد علي ، ومن أبي طالب انتقل هذا النور الإلهي إلى إمام كل عصر جيلاً بعد جيل . وإن في وجود هذا النور الإلهي الأزلي في مادة الروح عند إمام العصر ، ما يهبه قوى روحية فائقة تتجاوز كثيراً المستوى البشري ، فمادة روحه أنقى من مادة روح الآدميين العاديين خلوها من نزغات الشر وتحليها بالصفات القدسية .

هذه هي تقريباً الصورة المرتسمة في أذهان الشيعة ، حتى المعتدلين منهم ، عن طبيعة الأئمة وحقيقة جوهرهم . ومن يغفل منهم في تصورها — كما سنرى — يرفع علياً والأئمة إلى ما يزيد عن هذا كثيراً ، إلى حد الاقتراب من درجة الألوهية ، بل بلوغها أحياناً . وإذا كانت هذه النظرية الخاصة بالتناسل الروحي ليست عند فرق الشيعة متفقة في صيغها أو متحدة في تفصيلاتها ، فإنه يمكن اعتبارها نظرية من النظريات الشيعية التي تسلم بها كافة فرق الشيعة ويؤمنون فيها بالخصائص المميزة لأئمتهم .

ويرتبط بهذه النظرية تصورات اعتقادية أخرى ؛ فعندهم أن الله تعالى حينما أمر الملائكة بالسجود لآدم ، كان هذا السجود موجهاً للمواد النورانية الخاصة بالأئمة والتي اشتمل عليها جسد آدم ، وقد أمره الله تعالى بعد أن سجدت له الملائكة ، أن يرفع بصره إلى قمة العرش الإلهي ، حيث شاهد انعكاس هذه الأجسام النورانية المقدسة ، كما تنعكس صورة وجه الإنسان في صفحة مرآة صافية ، فالصور المنعكسة لهذه الأجسام المقدسة قد رفعت إذاً إلى العرش الإلهي (٤٨) . ولكن الخرافات الشعبية وسخافات الدهماء ، لم تقنع بهذه العقائد

التأليهية ، بل بسطت آثار الصفات الإلهية الكامنة في أجسام الأئمة حتى شملت حياتهم الدنيوية ، فيعتقد عامة الشيعة مثلاً أن أجسام الأئمة ليس لها ظل ، وإن كان الحق أن مثل هذه التصورات قد نشأ في عصر كان الأئمة فيه مختفين عن الأنظار

ويعتقد الشيعة أن الإمام المهدي (٤٩) لا يصيبه جرح أو أذى . وقد يُعد الناس أحياناً ، هذه الصفة من خصائص النبي (٥٠) ، ويجعلها المسلمون ولا سيما أهل إفريقيا الشمالية من مناقب أوليائهم ، كما ينسب المراكشيون هذه الكرامة لكثير من المرابطين (٥١) .

٨ — ولم تزل عقائد الشعب وحدها في هذه المبالغات ، وإنما ضلت معها النظرية الاعتقادية الشيعية ، وتاهت في تحليقات شاهقة متطرفة ، عندما أخذت في تصوير صفة الأئمة وطبيعتهم .

ويوجد داخل نطاق التشيع نظريات مغالى فيها ، تجمع على تجسد الألوهية في علي والأئمة . ولا يقتصر الأمر في هذا على اعتبار مشاركتهم للكانن الأعلى في الصفات والقوى الإلهية التي ترفعهم فوق المستوى البشري المألوف ، ولكن على اعتبار أن علياً والأئمة هم صور وأشكال يتمثل فيها الجوهر الإلهي ذاته ، وأن جثمانية هذا الجوهر ليست سوى حادثاً طارئاً . وإنا نصادف في الفرق الشيعية التي نستقي أخبارها من المؤلفات الجدلية والتاريخية الخاصة بالفرق الإسلامية ، كابن حزم والشهرستاني وغيرهما ، صوراً متعددة لهذه العقائد لا يزال فريق من الناس في بعض البقاع يؤمن بها إلى اليوم . وذلك كطائفة من الفرق الشيعية يطلق على مجموعها اسم « عليّ إلهي » أي الذين يرون الألوهية في علي . واسمهم وحده كاف في بيان حقيقة عقيدتهم (٥٢) ، وهم يجمعون إلى تأليه علي ، رفضهم لبعض أركان الشريعة الإسلامية . وفي مثل هذه الزندقات ما لم تبسط صفة الألوهية على النبي ، كثيراً ما يؤدي الرفع من شأن علي إلى الغش من مقام النبي حتى يصل إلى درجة أقل من درجة علي المؤله . ويرى بعض هذه الفرق أن نزول جبريل بوحى الرسالة على محمد إنما جاء خطأ ، وأن علياً هو الذي كان مقصوداً بها . وتوجد فرقة أخرى وهي فرقة العليانية ، التي تسمى أيضاً « بالذمية » لذمهم للنبي ، إذ عندهم أن النبي قد اغتصب لنفسه المنزلة التي كانت لعل (٥٣) . وفي فرقة النصيرية ، التي سنغنى بها في نهاية هذا القسم ، أنزل

النصيريون مجدداً — بجانب عليّ المؤله — إلى منزلة أقل شأنًا من عليّ ، وزعموا أنه كان حجاباً له .

وأصحاب هذه العقائد يسمّون أنفسهم بالغلاة ، ويرجع منشؤهم إلى العصور الإسلامية الأولى ، إذ ظهوروا في العصر الذي بدأ يتكوّن فيه للأسرة العلوية حزب سياسي . ولدينا أحاديث غاية في القِدَم ، بل هي متداولة في البيئات الشيعية ، تنسب إلى عليّ والعلويين أنفسهم استنكارهم لهذه المبالغات وقدحهم فيها ، لأنها لا تفيد إلا في إثارة الحقد والكراهية لآل عليّ (٥٤) ومما هو جدير بالنظر والاعتبار من جهة أخرى ، أن هذه المبالغات لم تؤدّ فحسب إلى رفع منزلة عليّ وذريته في تصورات الشيعة وعقائدهم ، وإنما ترتب عليها أيضاً تعديل كبير ، يُعتدّ به في فكرة الألوهية ذاتها ، فمذهب تجسد الجوهر الإلهي في أشخاص الأسرة العلوية المقدسة ، قد أفسح في الواقع المجال في هذه البيئات إلى عقائد وتصورات للألوهية مغرقة في التشبيه والتجسيم والمادية ، وإلى آراء أسطورية محضة ، تسلب أصحابها أدنى حق في معارضة الوثنية أو المقابلة بين عقائدهم وعقائد الوثنيين .

ويطول بنا المقام لو دخلنا في بيان عقائد هذه الفرق ، المختلفة الأسماء ، بسبب اختلاف أسماء مؤسسيها كالبيانبة والمغيرية وغيرها ، وقد نشأ أغلبها عن مذهب التجسد الشيعي ، ومن الميسور الوقوف على مذاهبهم في الترجمات الأفرنجية للكتب العربية الخاصة بالفرق الإسلامية (٥٥) . وإلى هذه المصادر أستطيع أن أحيل هؤلاء الذين يريدون براهين وأدلة أكثر دقة ووضوحاً ، لإثبات هذه النتيجة ، وهي أن الشيعة كانت على وجه الدقة ، المنطقة التي نبتت فيها جرائم السخافات التي حالت وقضت على نظرية الألوهية في الإسلام .

٩ — ومن المبالغات الشيعية ، التي يستطيع النقد الموضوعي أن يجعلها مقاربة في المنزلة لنظرية الإمامة التي يؤمن بها الشيعة المعتدلون ، مذهب عصمة الأئمة وبراعتهم من العيوب والذنوب ، وهو مذهب أصبح عقيدة راسخة ثابتة ، ويعد أحد المبادئ الأساسية والأصول الإيمانية في الإسلام الشيعي .

بل إن الإسلام السني يعلق أهمية كبيرة على مسألة عصمة الأنبياء ، وما إذا كانوا بفضل نبوتهم مطهرين من الذنوب كما يبحث على الأخص في عصمة خاتم الأنبياء وسيد المرسلين . والرد بالإيجاب على هذه المسألة هو دون ريب عقيدة

يتحتم على كل مسلم أن يؤمن بها (٥٦) ، ولكن القيمة النسبية لهذه النقطة الاعتقادية قد تقررت عن طريق هذه الحقيقة وحدها ، وهي أن أعظم الفقهاء الثقات قد صاغوا — منذ أقدم العصور الإسلامية — هذه النقطة وعالجوها من وجوه مختلفة جداً الاختلاف ؛ فلم يتفقوا مثلاً على الحكم فيما إذا كانت العصمة تشمل العصر السابق للبعثة النبوية ، أو فيما إذا كانت لا تبدأ إلا في اللحظة التي آلت فيها الرسالة إلى النبي . كما أن فقهاء السنة ليسوا متفقين في مسألة ما إذا كانت العصمة ، التي هي من نصيب الأنبياء ، تمتد إلى الكبراء أو تشمل كافة أنواع الأخطاء والذنوب . ولا يرغب كثير من الفقهاء في الإقرار لهم بهذا الامتياز ، ما عدا عصمتهم عن اقتراح الكبراء . غير أنهم يعترفون بأنهم كسائر البشر معرضون لاقتراح أخطاء يسيرة *peccata venialia* ، أو على الأقل لنوع من « الزلل » ، وأنهم قد يؤثران طريقاً من طريقين ، هو أقلهما خيراً وفضلاً . ومما هو جدير بالملاحظة ، ما حاول المسلمون فهمه من حديث ، لم يكن له مع ذلك إلا صدى ضئيل (٥٧) ، يبين حالة استثنائية ليوحنا المعمدان — وهو في القرآن يحيى بن زكريا — الذي لم يرتكب معصية قط ، بل لم يخطر على قلبه اجتراحها .

ويبدو أن حدة الاختلاف بين الفقهاء في موضوع العصمة ثقل كثيراً عند ما يطبقونها على سيرة النبي ؛ فالنبي قد عاش قبل بعثته كما عاش بعدها دون أن يرتكب كبيرة أو صغيرة . وهذا دون ريب يناقض آراء الطبقة الأولى من المسلمين الذين أجروا على لسان النبي اعترافه بقابليته للخطأ وبحاجته إلى التوبة ؛ لقد روي عنه أنه قال : « يا أيها الناس : توبوا إلى ربكم فإنني أتوب في اليوم مائة مرة (٥٨) » ؛ وقوله : « إنه ليغان على قلبي وإني لأستغفر الله في اليوم مائة مرة (٥٩) » . وهذان الحديثان يتلاءمان مع هذا الدعاء للنبي : « ربِّ تَقَبَّلْ توبتي واجِبْ دعوتي واغسل حوبتي وثبِّت حجتي واهدِ قلبي وسدِّد لسانِي واسلِّ سخيمة قلبي (٦٠) » . فإذا كان هناك اعتقاد بعصمة النبي لم يكن معنى لهذه الأحاديث ولا هذا الدعاء ؛ وإذا لم يكن على بينة بما يدفعه إلى التوبة والاستغفار ، لما أنزلت عليه الآية القرآنية : « لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ (٦١) » ، في الوقت الذي شعر فيه بعظمة النصر الذي كُتِبَ له (٦٢) .

وحاصل ما أوردناه من وجهة النظر الاعتقادية ، أنه لا يوجد بين الآراء السننية المختلفة المتعلقة بعصمة الأنبياء وعصمة محمد ، رأى واحد يعتبر هذا الامتياز الخلقى شيئاً آخر سوى أنه « لطف » وهبه الله تعالى للنبي ، وليس منها ما يعتبر هذا الامتياز صفة ضرورية كامنة بطبيعتها في مادته . كما أن عقائد أهل السنة لا تُقحم قط ، على أى وجه ، هذه النقطة الاعتقادية في مسألة العصمة من الوجهة النظرية ، بل الأمر على تقيض ذلك . فالفقهاء والسننيون يعملون دائماً على تأكيد طبيعة النبي البشرية المحدودة ، وإبرازها في دقة ومثابرة ، إلى الدرجة التي يصبح فيها العلم الخارق للعادة والكامن في ذاته متنافياً تماماً مع الحقائق الأساسية عن صفة النبي وشخصه . ويقولون مثل هذا عن عصمته ورجحان نصيبه من العلم على نصيب غيره من الناس ، وعندهم أن هذين ليسا فضيلة عامة كامنة في شخصه ، ولكنهما نتيجة الهداية والحكمة التي لقنها الله له في حالات معينة خاصة ، والمسلم يؤمن بصدق النبي للتسليم بصحة ما أتى به كوحى إلهي . وإذا كان الله قد اصطفاه للنبوّة والرسالة ، فهذا لأنه اختير مترجماً ومُعَبِّراً عن الإرادة الإلهية ، وليس لاستعداد الشخص لهذا ، وهو لا يستخدم في أداء رسالته النبوية موهبة عقلية فائقة ترفعه فوق مستوى العلم البشرى . وقد فصل القرآن هذا الرأي بطريقة واضحة دقيقة ، ولم تتعد الطبقات الأولى من علماء الكلام والفقهاء . وقد رغب خصوم النبي في إحراجه بالاستفهام منه عن أشياء لا يعرفها ، فقال : « مالى ولهم ، يسألونى عما لا أرى ؛ إنما أنا عبدٌ لا علم لى إلا ما علمنى ربى عز وجل ^(٦٣) » . ويرى أهل السنة أن من الزيف أن يزعم الإنسان الإحاطة بالغيب ، ويعدون هذا الزعم جحوداً بالآية القرآنية : « قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ » . وهذا النبي يشمل حتى النبي ^(٦٤) ذاته ، فإذا يكون إذاً حال غيره من الناس !

ويولى أهل السنة قسطاً كبيراً من الرعاية والتبجيل للأتقياء والعلماء من آل البيت وهم على وجه الدقة أئمة الشيعة ، ولكنهم لا يقرون لهم بصفات شخصية أخرى تزيد على ما لغيرهم من علماء المسلمين وأتقيائهم . فمثلاً حينما ذكر النووي ، وهو من فقهاء أهل السنة ، محمداً الملقب بالباقر ، وهو الخامس في شجرة النسب النبوى ، شهد له بالقدم الراسخة في العلم حتى أنه لقب بالباقر ، وأطرى تقواه وطاقته ، ورأى فهما مثلاً يقتدى به ، ولكنه لم يخصه بغير هذه الكلمات :

وهو تابعي جليل وإمام بارع ، مُجْتَمَعٌ عَلَى جلالته ، معدود في فقهاء المدينة وأئمتهم^(٦٥) . وشتان بين هذا وبين الصورة التي رسمتها الشيعة له ، فقد عدته إمامها الخامس ولم تر فيه فقيهاً عادياً من فقهاء المدينة ، ولكنه يساهم في المادة النورانية الخالصة التي تحدت في سلالة النبي . ومن قبيل هذه الدعوى ما كتبه ذلك الشيعي الهندي الحديث الذي سبق لنا الاستشهاد ببعض عباراته ، وهو الكاتب الذي يؤلف باللغة الانجليزية والذي تشبع بالأفكار العقلية والفلسفية ؛ فقد وصف الحسين مثلاً بأنه « الباعث الأصلي على الوجود » ، وبأنه « الرابطة الجوهرية بين العلة والمعلول » ، أو « الحلقة الذهبية بين الله والإنسان »^(٦٦) . والفكرة السننية المتعلقة بمكانة النبي ومكانة ذريته المقدسة لم تنل منها الصفات الأسطورية التافهة التي أسبغها الخيال على النبي ، ولكن لم يؤلف قط من هذه الصفات عنصر ديني من العناصر التي يتحتم على المسلم السنني الإيمان بها . وقد عقد الشعرا في الصوفي فصلاً كاملاً نسب للنبي فيه خصائص كثيرة ، منها مايلي : « وكان يرى من خلفه كما ينظر أمامه وعن يمينه وعن شماله ، ويرى بالليل وفي الظلمة كما يرى بالنهار وفي الضوء ؛ وكان إذا مشى مع الطويل طاله ، وإذا جلس يكون كتفه أعلى عن جميع الجالسين ؛ ولم يقع ظله على الأرض ، ولا رؤى له ظل في شمس ولا قمر لأنه كان نوراً »^(٦٧) .

غير أنه مما لا شك فيه أن هذه الآراء ترجع إلى أثر النظريات السامية « transcendantes » التي اعتقدها الشيعة في أئمتهم ، والتي لم يتيسر بطبيعة الحال أن يُترك النبي دون أن ينال نصيبه^(٦٨) منها . وهذا برهان آخر يدل على الارتباط بين الشيعة والصوفية ، وهو مما سبقت إشارتنا إليه .

١٠ — وقد نالت هذه المسائل كلها أهمية كبيرة في الإسلام الشيعي . لأن الصفات التي أقرها الشيعة لأرواح أئمتهم قد رفعتهم إلى مستوى أعلى بكثير من حدود الطبيعة البشرية ؛ فهم كما رأينا مطهرون من الذنوب مبرأون من العيوب ، خلت نفوسهم من دوافع الشر ؛ فلا تستهويهم المعاصي والآثام ، لأن المادة الإلهية النورانية التي يحملونها لا تتفق ألبتة مع الميول الشريرة ، ولكنها تمنحهم أيضاً أعلى مرتبة في مراتب العلم اليقيني الثابت ، أي « العصمة » التامة من الوقوع في الخطأ^(٦٩) .

ومن تعاليم الشيعة أن الأقوال والروايات ، التي ترجع إلى رواية أكيدة

عن الأئمة ، هي أقوى في الإثبات والتيقن من الإدراك المباشر للحواس ، وذلك لعصمة من روى عنهم وتترهم عن الخطأ . وهذه الأقوال أهل لأن تهب المرء يقيناً صحيحاً مطلقاً أصبح من ذلك اليقين المكتسب بطريق الحواس المعرضة للوهم والخداع (٧٠) . ولدى هؤلاء الأئمة — فيما عدا العلم الديني الميسور لكافة المسلمين — علم باطنى يتوارثه الواحد بعد الآخر وروايات رمزية متواترة تنتقل بالوراثة في أسرة النبي من جيل إلى جيل إلى جيل ، وهي تشمل حقائق الدين وكافة حوادث العالم . فعلى لم يعرف — فحسب — المعنى الحقيقي للقرآن الخفى عن الفهم العادى ، ولكنه ألم أيضاً بكل ماسوف يحدث حتى يوم القيامة ، وعرف كل فتنة كانت إلى ذلك الوقت « تضل » مائة شخص وتهدى مائة آخرين إلى الطريق السوى » ، ويعلم من يوجهها ويثيرها (٧١) . ومن أجل ذلك ترى الإيمانيات بهذا العلم الباطنى والنبوى — الذى يخص به على — قد أتاح للشيعة أن يصنفوا طائفة من المؤلفات الأدبية الغريبة ، زعموا أنها تشمل على هذا الوحي الخفى (٧٢) .

وقد انتقل علم على رواية خفية ، تناقلها الأئمة الذين تبعوه ؛ فهم يتلقون الوحي ولا يستطيعون أن يعلنوا سوى الحق ، وهم أيضاً السلطة العليا المفردة التى بيدها التعليم والهداية . ويعدهم الشيعة بفضل صفتهم هذه ، المتممين الشرعيين لرسالة النبي ، ولأقوالهم وقراراتهم وحدها الحق فى أن تقتضى من المرء إيماناً مطلقاً وطاعة واجبة بلا قيد ولا شرط ، وعلى ذلك فكل تعليم من التعاليم الدينية ينبغى أن ينقل عن أحد الأئمة لى يعتبر صحيحاً ثابتاً ، وهذا النوع من الضبط والتثبت من كل فكرة أو عقيدة يسود كل مؤلفات الشيعة الدينية . والأحاديث النبوية لا تنتهى أسانيداً إلى الصحابة الذين يتلقونها عن النبي ، ولكنها تنتهى إلى الأئمة أصحاب السلطة الوحيدة التى تخول لهم نشر الفرائض والأحكام الإلهية والنبوية وتأويلها . وقد نشأ عندهم كذلك تفسير للقرآن غريب فى بابه تناقلوه عن الأئمة ، وعالجوا فيه أرقى الموضوعات وأدناها بطريقة تتلاءم مع نظرية الإمامة والعقائد الشيعية الأخرى ، وكلها مؤلفات فريدة فذة يتحتم العلم بها لمن يريد أن يكون فكرة عامة عن روح التشيع (٧٣) ويستنتج من كل ما تقدم أن كثيراً من المبادئ التى أقرتها العقائد السنية ، لضبط الأحكام والوقوف على مدى صحتها من الناحية الدينية ، يعدها الشيعة أقل

شأننا وأدنى قيمة من حيث أهميتها كمصدر للعلم الديني ؛ فقد هبط الشيعة بالإجماع إلى درك الشكليات العادية اليسيرة ، وهم يسمون نظرياً بقيمة هذا المبدأ في الفصل في المسائل الدينية ، ولكن عقائدهم الشيعية لا ترى للإجماع شأنًا وخطرًا إلا في أمر واحد ، وهو أنه لا ينعقد من غير معاونة الأئمة واتفاقهم ، وهذا الاتفاق هو العنصر الجوهرى الذى يجعل للإجماع قيمته وأهميته ؛ ومع هذا فالتجارب التاريخية في نظر الشيعة ، قد أثبتت لهم أن الإجماع لا يبلغ حجة الصواب . وعند ما اشترط أهل السنة إجماع المؤمنين كي تكون الخلافة صحيحة — ذلك الإجماع الذى أوجد بعد وفاة النبي دستوراً أقره المسلمون واعتمدوه ، وخضعت لأحكامه منذ ذلك الوقت العلائق السياسية في الإسلام — وجد الشيعة هذا الإجماع دليلاً يثبت أن محض الإجماع وحده لا يتفق دائماً مع ناموس الحقيقة والعدل ، ورأوا في حل مسألة الخلافة على ذلك الأسلوب السننى عملاً قد سجل تماماً الجور والاعتصاب ، لذلك غضوا من شأن هذه السلطة الإجماعية وأرجعوها إلى موافقة الأئمة ؛ بأن العقيدة الخاصة بمشيئة الإمام المعصوم والسلطة الشرعية المخولة له ، تقدم وحدها للشيعة أوكد الضمانات للحق والصدق . وكما أن الشيعة يعتبرون إمام العصر هو وحده الرئيس السياسى والشرعى للجماعة الإسلامية ، فهم يعدونه أيضاً السلطة الوحيدة القادرة ذات الكفاية للنظر في كل المسائل التى لم تفصل فيها الشريعة المتواترة منذ بدء الخليقة ، ليؤخذ بأحكامه فيها في كافة العصور التالية ، كما أنها السلطة القادرة وحدها على تفسير الأحكام الشرعية وتطبيقها .

وإذا أردنا إذاً ، أن نميز في عبارة قصيرة موجزة ما يبنى عليه جوهر الخلاف بين الإسلام السننى والشيعة ؛ يمكننا القول بأن الأول هو مذهب الإجماع ، والثانى هو مذهب السلطة (٧٤) .

١١ — وقد سبق أن أشرنا إلى أنه منذ العصور الإسلامية الأولى ، حينما كانت النظريات لا تزال بعد في دور النمو والتكوين ، لم يكن جمهور الشيعة متفقاً على أشخاص الأئمة . فقد كان من أولى مظاهر الفكرة الشيعية ارتباطها كما رأينا بإمام لا ينتهى لذرية على من فاطمة ، بل أنه في نطاق السلالة الفاطمية ، أقرت جماعات مختلفة من أشياع على طوائف متباينة من الأئمة ، ساعد على كثرتها وفرة ذرارى هذه الأسرة وتعدد فروعها ؛ فبعد وفاة الإمام أبى محمد العسكرى

كان الشيعة قد انقسموا إلى أربعة عشر فريقاً (٧٥) ، وكل منها يفضل سلسلة من الأئمة دون غيرها من فروع الأسرة العلوية (٧٦) . وأعظم هذه القوائم ذيوياً والتي يعترف بها حتى اليوم أكبر عدد من الشيعة هي فرقة الاثنا عشرية أو الإمامية التي جعلت مرتبة الإمامة الخاصة بعليّ تنتقل منه إلى أعقابها التالين له حتى الإمام الحادي عشر الذي كان محمد أبو القاسم (ولد ببغداد سنة ٨٧٢ م) ابنه وخليفته . وقد اختفى محمد هذا ولم يبلغ الثامنة من عمره ، ولا يزال على قيد الحياة منذ ذلك الوقت في مكان خفي لا يراه الناس ، وسيظهر في آخر الزمان إماماً مهدياً يحرر العالم ويطهره من المفسد والشور ويقيم حكم السلم والعدل ؛ وهذا هو ما يسمى « بالإمام الخفي » ، الباقى منذ اختفائه ، والذي ينتظر الشيعة المؤمنين عودته إلى الظهور كل يوم . والاعتقاد بالإمام الخفي يسود كافة فروع الشيعة ، ويعتقد كل فرع منها بمخلوده وعودته إلى الظهور في المستقبل مهدياً ، لكي يختم سلسلة الأئمة التي يؤمن بها هذا الفريق من الشيعة .

وتبنى الفرق الشيعية المختلفة اعتقادها بمخلود الإمام الذي تعدده خاتم الأئمة ، كما تدعم إيمانها بعودته إلى الظهور في يوم من الأيام ، على أحاديث موضوعة مُتَخَلِّقَةً يؤيدون بها عقيدتهم هذه . ويمكننا أن نتصور طبيعة الججج التي يسوقونها من المثال التالي ، وهو قول أجراه على لسان موسى الكاظم — المتوفى سنة ١٨٣ هـ / ٧٩٩ م — والإمام السابع من اثني عشر — الفرقة التي ختمت به قائمة الأئمة واعتبرته الامام الخفي الذي لا بد من عودته يوماً ما : « كل من حكي عنى أنه عني بي خلال مرضي ، أو غسّلتني وحنطتني ودفنني ، أو أنه نزل في قبري ومس رفاًتي ، فقل عنه إنه كذاب . وإذا استعلم أحد عني بعد اختفائي ، فليُجَبْ إنه يعيش والله الحمد ، ولعنة الله على من سأل عني فأجاب إنه قد مات (٧٧) » . فالرجعة إذاً ، هي إحدى العناصر الجوهرية في نظرية الإمامة عند كافة الفرق الشيعية ، ولا تختلف هذه الفرق إلا في هوية الإمام الخفي الذي قُدرت له العودة ، كما تختلف في قائمة الأئمة التي يؤلف الإمام الخفي واحداً منها (٧٨) .

ومنذ بداية التشيع ازدادت الثقة الوطيدة بعودة الإمام الخفي يوماً ما ، وقويت عند هؤلاء الذين وضعوا آمالهم في عليّ وذريته ، بل أن هذه العقيدة اتجهت — أول ما اتجهت — إلى عليّ ذاته ؛ فإن فريقاً من أتباعه الذين كانوا

يقدسونه وهو حيٌّ إلى حدٍّ اعتباره كائنًا فوق البشر ، والذين اخذوا هذه التعاليم عن عبد الله بن سبأ ، لم يؤمن بموت عليٍّ — على الطريقة الدوسيتية docétiste — وإنما كان يعتقد أنه اختفى وسيعود في المستقبل ، ويُعدّ هذا أقدم مظهر لعبادة عليٍّ المغالى فيها . كما يعد بصفة عامة أول انقسام حدث في صفوف الشيعة (٧٩) . واتجهت بعد ذلك العقيدة الخاصة بالإمام المختفى الذي سيرجع يوماً ما ، إلى محمد بن الحنفية أحد أبناء علي ، وكان يؤمن أتباعه بحياته ورجعته .

وفكرة الرجعة ذاتها ليست من وضع الشيعة أو من عقائدهم التي اختصوا بها ، ويُحتمل أن تكون قد تسربت إلى الإسلام عن طريق المؤثرات اليهودية والمسيحية (٨٠) . فعند اليهود والنصارى أن النبي إيليا قد رُفع إلى السماء ، وأنه لا بد أن يعود إلى الأرض في آخر الزمان لإقامة دعائم الحق والعدل ، ولا شك أن إيليا هو النموذج الأول لأئمة الشيعة المختفين الغائبين ، الذين يحيون لا يراهم أحد ، والذين سيعودون يوماً ما كمهديين منقذين للعالم .

ونصادف في البيئات غير الإسلامية عقائد مماثلة لهذه ، مقترنة بأمانى أخرى مستخلصة منها ؛ ففرقة الدوسيتيين* تنكر موت مؤسسها « دوسيتيوس Dositheos » ، وتؤمن بخلوده (٨١) ؛ كما أن « فيشنو » في عقيدة « القايشناقاس » الهندية سيعود إلى الظهور في نهاية العهد الحالي للعالم ، متجسداً في صورة « كالخي » ، وذلك لكي يخلص « أرياس » من حكمها الظلمة ، أي تخلص الهند من فاتحيها من المسلمين ؛ وينتظر مسيحيو الحبشة رجعة ملكهم تيودور كمهدي في آخر الزمان (٨٢) ؛ ولا يزال المغول يعتقدون بأن « چنكيزخان » الذي يقدمون له القرابين على ضريحه ، كان قد وعد قبل موته أنه سيعود إلى الدنيا بعد ثمانية قرون أو تسعة ، لكي ينقذ المغول من نير الحكم الصيني (٨٣) .

وفي العصور الإسلامية ظهرت عدة زندقات ، بعد قمع الفتن التي أشعلت هذه العقائد الزائفة نيرانها ، وقد علقت مثل هذه الآمال على عودة أصحابها في المستقبل ؛ فأشباع « بيهافريد » ، وهو أحد هؤلاء الذين حاولوا في بدء العصر العباسي القيام بثورة زرادشتية لمناهضة الإسلام ، اعتقدوا بعد إعدام باعث

* هي فرقة مسيحية تنهم بالزندقة ترى أن المسيح لم يكن له جسم مادي ولا طبيعة بشرية .

حركتهم أنه رُفع إلى السماء ، وأنه سيعود إلى الدنيا يوماً ما للانتقام من أعدائه (٨٤) ؛ وآمن بمثل هذا أعوان المُقنَّع ، الذي بعد أن ادعى الحلول الإلهي فيه ، قُضى عليه بالإحراق (٨٥) .

وفي الأزمنة الحديثة نسبياً ، اشتد تعلق المسلمين بهذه العقيدة حتى من كان منهم غريباً عن التشيع ؛ فسلمو القوقاز يؤمنون برجعة بطل استقلالهم « إيليا منصور » الذي ظهر قبل زعيمهم « شامل » (سنة ١٧٩١) ، والذي لا بد أن يعود إليهم بعد قرن من طرد الروس (٨٦) ؛ ويعتقد أهل صمرقند برجعة أوليائهم كُشاه زند وقاسم بن عباس (٨٧) ؛ كما ثبت أن الأكراد ، منذ القرن الثامن الهجري على الأقل ، يؤمنون برجعة زعيمهم المصلوب ، تاج العارفين حسن ابن عدي (٨٨) .

وإن العقائد المهدية عند الشرقيين والغربيين ، الخاصة بإعادة النظم العادلة في الدين والسياسة ، تمتاز عليها جميعاً عقيدة الشيعة في الإمام الخفي الذي لا بد من رجعته ، وتنفرد دونها بشدة رسوخها وقوة توكيدها . وقد جهد الشيعة في تبليان الأساس الديني لهذه العقيدة ، والدفاع عنها لوقايتها من سخرية المرتابين وخصومة المعادين ، حتى استغرقت جزءاً كبيراً من مؤلفاتهم الدينية ؛ بل ظهر حديثاً بفارس كتاب يدعو إلى التوقي من الشك الذي تعاضم تياره الجارف ، فأوشك أن يذهب بالإيمان « بإمام العصر » الخفي .

وقد حاول أيضاً كثير من فقهاء اليهود ومتصوفهم — وغالبيتهم تستند على سفر دنيال — أن يقوموا بحسابات تأويلية خاصة لتحديد وقت ظهور المهدي ، وسار على هذا المنوال بعض متصوفة المسلمين البارعين وبعض الشيعة ، وذلك بأن اتهموا تأويلاً « قَبَّالِيّاً » لآيات القرآن وسوره ، وتجميعات للحروف والأعداد قصدوا بها تحديد اللحظة التي سيظهر فيها الإمام الخفي ؛ وأسماء المؤلفات التي تعالج مثل هذه التقديرات مدونة في وثائق الفهارس الخاصة بالمؤلفات الشيعية القديمة . ومع ذلك فقد ندَّد أقطاب التشيع المعتدل ، منذ بداية الحركة الشيعية ، « بالوقاتين » ووصموهم بالخداع والتدجيل ، وحظروا الاشتغال بمثل هذه المسائل الدقيقة استناداً على أقوال وروايات ينسبونها إلى الأئمة (٨٩) . وهذا شبيه بما صنعه اليهودية ، من توجيهها أقسى صنوف اللوم « لمقدر النهاية وحاسبها » (مكاشا بحى قصّين (٩٠)) . وإن ما ألحقته الحقائق

الواقعة بتلك التقديرات الحسابية ، من تكذيب وتناقض ، يشرح لنا في جلاء ما أثارته هذه الوعود والنبوءات ذات الضبط والتحديد من تقور واستهجان .
١٢ — قد اعتبرنا حتى هذه اللحظة أن الإيمان بظهور المهدي مبداً من المبادئ الرئيسية في التشيع ، ويجب أن نضيف إلى ذلك استكمالاً لبحثنا أن أهل السنة أنفسهم يعتقدون بمجيء مصلح إلى العالم في آخر الزمان يبعث الله به ، ويسمونه أيضاً بالإمام المهدي أي الذي هداه الله إلى الطريق السوي (٩١) . وهذه العقيدة وما تنطوي عليه من آمال وأمان ، تظهر في بيئات التقى والورع عند المسلمين ، كزفرة من زفرات الأسف والانتظار يصعدونها ، وهم في غمرات حالة سياسية واجتماعية لا تنقطع ثورة ضماؤهم حياها .

فالحياة العامة وحالاتها الواقعة تظهر لهم حقيقة ، في وضع يتناقض مع مقتضيات المثل العليا التي يصبون إليها ويدأبون على اتباعها . وقد تجلت لهم هذه الحياة العامة بملابسها كآثام دائمة ومعاص لا تنتهي ومخالفة مستمرة للدين والعدالة والاجتماعية ؛ وهم يشتركون جميعاً في الاعتقاد بأن المسلم الصالح ، حياً في خير الجماعة الإسلامية وإبقاءً على وحدتها ، لا ينبغي أن يشق عصا الطاعة ، بل عليه إثارة للمصلحة العامة أن يحتمل صابراً المظالم القائمة ويتدرع بالصبر وطول الأناة في معاناة آثام الأشرار ، ولكنهم يتوقون علاوة على ذلك ، إلى التوفيق بين الواقع وبين مقتضيات إيمانهم وتقواهم ، وأمدتهم بهذا التوفيق رجاؤهم الوطيد في ظهور المهدي (٩٢) .

ومن الثابت أن الخطوات الأولى تتفق مع انتظار رجعة عيسى الذي سيعمل مثل المهدي على إقامة معالم العدل ، غير أنه اتصلت بهذه الأمنية خلال نموها وتطورها عناصر جديدة ، جعلت المهمة الأخروية التي سيقوم بها عيسى ، بالنسبة إليها أمراً ثانوياً . واتجه قوم آخرون كانوا أشد تقيداً بالواقع ، إلى أن ما يعتقدونه من آمال على المهدي المنتظر قد يتحقق معظمه على يد الأمراء الذين كانوا يتوقعون منهم العمل على إقرار نوااميس العدالة الإلهية ، وتخيل إليهم بعد سقوط الدولة الأموية أن بعض خلفاء بني العباس قد يحققون لهم هذه الأمانى ، غير أنهم استفاقوا في اللحظة المناسبة من هذا النعيم الكاذب والوهم الباطل . وظل العالم في نظر الاتقياء تخيم عليه الشرور كما كان حاله من قبل . فتحولت فكرة المهدي تدريجياً إلى أن صارت طوى utopie مهدية ، دفع المؤمنون بها

إلى مستقبل بعيد غامض ، وأصبحت قابلة لأن تمتزج بها دائماً خرافات وأقاصيص أخرى ممعنة في السذاجة والإغراب ؛ وهي لا تخرج في الأصل عن أن الله سيبعث يوماً ما رجلاً من نسل النبي سيعيد ما بطل من سنته ، « وسيملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً » .

هذا ، وقد امتزج بالفكرة المهدية التي ترجع في أصلها إلى العناصر اليهودية والمسيحية بعض خصائص « ساوسخايات Saoschyant » الزرادشتي ، كما امتزج بها ما كان يجول في أذهان العاطلين البارعين من خيالات وتصورات جامحة أنتجت على مدى الأيام كثيراً من الأساطير الفنية الزاخرة عن العقيدة المهدية . وقد خاض الحديث في موضوع هذه العقيدة التي كثر نقاش المسامين فيها ، ونُسبت للرسول أحاديث صور فيها على وجه الدقة الصفات الشخصية التي يتصف بها منقذ العالم الذي وعده في آخر الزمان . على أنها لم تجد في الحقيقة منفذاً تتسرب منه إلى مصنفات الحديث الصحيحة المتشدة في ضبط الرواية ، ولكن أخرجتها الكتب الأخرى التي كانت أقل تشدداً في صحة تخريج الأحاديث . وقد أمكن استخدام هذه العقيدة خلال عصور التاريخ الإسلامي لتبرير الفتن والقلال التي أشعل نيرانها بعض الثائرين السياسيين الدينيين ، متطلعين إلى قلب النظم الحكومية القائمة ، وساعين إلى استجلاب محبة الشعب حتى يفتتن بهم ، على اعتبار أنهم يمثلون الفكرة المهدية ، فدفعوا بذلك بأجزاء كبيرة من العالم الإسلامي إلى خوض غمار الاضطرابات والجروب . وكلنا يذكر مسجله التاريخ الإسلامي في الماضي القريب من حركات قامت على الفكرة المهدية ، كما أنه يوجد في أيامنا هذه طامحون في المهدية ظهروا في أجزاء مختلفة من العالم الإسلامي ، وهم في الغالب يعملون على مقاومة نفوذ الدول الأوروبية الآخذ في الزيادة في البلاد الإسلامية (٩٣) . وإن المشاهدات والاختبارات الشيقة التي قام بها « مارتن هارتمان » للوقوف على تيارات العالم التركي الحديث ، تبين لنا أنه حتى في عصرنا هذا [كان] ينتظر الناس في كثير من البيئات الإسلامية التركية ظهور المهدي الحقيقي في سنة ١٣٥٥ هـ — ١٩٣٦ ، وهو « الذي سيخضع العالم كله لراية الإسلام ويأتي على يديه العصر الذهبي الزاهر » (٩٤) .

وما دمنّا قد أدركنا كنه التشيع ، فمن الطبيعي أن يكون الإسلام بصورة الشيعة هو وحده البيئة الملائمة التي ينبغي أن تنمو بها بذرة الأمانى المهدية ؛

فإن حركة التشيع منذ بدايتها هي احتجاج واستنكار لمناهضة الخلفاء للحق الإلهي مناهضة عنيفة ، وإبطالهم إياه بالقهر والاعتصاب الذي أصبحت الأسرة العلوية ضحية له ، مع أنها هي وحدها الجديرة بالخلافة . وهكذا نمت العقيدة المهدية عند الشيعة ، وقويت حتى صارت عصباً حيويًا في مجموعة المبادئ الشيعية .

أما في الاسلام السني ، فإن ترقب ظهور المهدي ، على الرغم من استناده إلى الوثائق الحديثية والمناقشات الكلامية (٩٥) ، لم يصل البتة إلى أن يتقرر كعقيدة دينية ، ولم يبد قط عند أهل السنة إلا كحلية أسطورية لغاية مثلى مستقلة أو كأمر ثانوي بالنسبة لجوهر النظرية السنية للكون . ويرفض الاسلام السني رفضاً قاطعاً العقيدة المهدية على صورتها الشيعية كما يهزأ بفكرة الإمام الكامن وحياته الطويلة . وسبق أن تجلت لأهل السنة سخافة عقيدة الاثنا عشرية الخاصة بالمهدي ؛ لأن المهدي ، تبعاً لما جاء في الروايات السنية ، يجب أن يكون اسمه كالنبي — محمد بن عبد الله — بينا والد الإمام الخفي ، وهو الإمام الحادي عشر اسمه الحسن (٩٦) ؛ فضلاً عن أن الشيعة يعتقدون بأن هذا الذي سيكون مهدياً في المستقبل ، قد اختفى عند ما كان طفلاً ، ومن ثم بطلت مهديته شرعاً عند أهل السنة ، بسبب صغر سنه لأن مرتبة الإمامة لا تكون إلا من نصيب البالغين ؛ كما يرتاب آخرون في وجود ابن للإمام حسن العسكري عاش بعد أبيه .

وعلى تقيض ذلك ، نجد أن الإيمان بتحقيق الأمانى المهدية في المستقبل له أهمية اعتقادية جوهرية في الاسلام الشيعي ، فهو حجر الزاوية في العقائد الشيعية وهو مماثل تماماً لمبدأ رجعة الإمام الخفي وعودته إلى العالم الظاهر المحسوس ليكون له شرعه الجديد ، ويعيد فيه سنن النبي التي درست ، ويرد حق أسرته المهضوم ، وهو وحده القادر على « أن يملأ الدنيا حقاً وعدلاً » . وقد جد علماء من الشيعة ، ممن يتسمون بالجد والوقار أن يثبتوا ، إزاء تهكم أهل السنة ، أن حياة الإمام الخفي الطويلة (٩٧) والمخالفة للمألوف ، ممكنة الوقوع وليست بمستحيلة ، مستشهدين باعتبار « فيزيولوجية » وأسانيد تاريخية خطيرة .

بل انه في أثناء غيبته الجسمية يعدونه بحق : « قائم الزمان » ، ولا يرون من المستحيل عليه أن يفصح للمؤمنين عن رغباته وأوامره (٩٨) ؛ وهو موضع أشعار حماسية مفرقة في المدح ، ينظمها فيه أتباعه المخلصون الذين لا يمجدونه بحسب ، ولا يتزلفون إليه كأمر يسير بين الأحياء لكي يتفقد شؤونهم ويرعى

مصالحهم ، ولكنهم يغدقون عليه في أشعارهم ما تتطلبه عقيدة الإمامة من ألقاب وصفات تتجاوز المستوى البشرى ؛ وهو يتخطى في سموه الروحي غاية ما بلغه الذكاء البشرى لأنه مصدر كل علم وغاية كل أمنية ، وشعراء الشيعة على تمام اليقين بأن قصائد مديحهم تصل إلى العرش الخفي الذي تبتوؤه هذه الشخصية السامية . (٩٩) .

ولنتساءل بعد ، عن مدى ما تساهم به العقيدة الخاصة بالإمام الخفي في الحوادث الدنيوية ، وأثر هذه المساهمة في التصورات السياسية والدينية للكون عند الشيعة . كما نتساءل إلى أي حد يتحتم فيه إخضاع نظام من الأنظمة الحكومية عند الأمم الشيعية — حينما لا يعدو هذا الناحية الشكلية — لسلطة هذه القوة الخفية لكي يقيس لها أداء وظيفتها ؟ يمكننا أن نلتمس الإجابة عن هذا في عصرنا الحاضر بهذه الحقيقة في الدستور الفارسي الجديد ، إذ أنه عند افتتاح البرلمان ، دعا المجتمعون لإمام الوقت متوسلين أن « يرتضى عملهم وأن يُغضى عن أخطائهم » . وكما جاء في القرار الذي نشره الحزب الثوري في أكتوبر سنة ١٩٠٨ تأييداً لعودة الدستور ، بعد الانقلاب الاستبدادي الذي كان قد دبره الشاه محمد علي ، فقد ورد فيه : « ربما لم تحيطوا علماً بقرار علماء مدينة النجف ، المدينة الطاهرة المقدسة ، وهو قرار واضح لا لبس فيه ولا غموض ، ببيان لنا أن كل من يعمل على مناوأة الدستور ، يصير شبيهاً بذلك الذي يجرده سيفه في وجه إمام الوقت (أي المهدي الخفي) ، نسأل الله أن ينعم عليكم برجعته (١٠٠) . »

وهكذا احتفظت فكرة الإمامة بقوتها حتى الوقت الحاضر ، وارتقت حتى بلغت أوجها كعقيدة من العقائد الأساسية ، وأصبحت عنصراً جوهرياً فعالاً في النظام الديني والسياسي .

١٣ — بعد أن درسنا عقيدة الإمامة وطبيعتها وخطرها ، وبعد أن عرفنا أنها أعظم الأصول الإيمانية في العقائد الشيعية من حيث افتراقها عن عقائد أهل السنة ، علينا أن نعالج مسألة أخرى لكي ندرك حقيقة التشيع إدراكاً تاماً .

لا يدل الالتزام إلى الإسلام على الخضوع فحسب ، لنظام سياسي محدود ، سواء أكان ذلك من الناحية النظرية أم بأداء أعمال معينة ، وإنما يدل فضلاً عن هذا على التسليم بطائفة محدودة من العقائد الضرورية يتحتم على المسلم أن يؤمن

بها ، ولو أن صيغها النهائية لم تتفق عليها المذاهب والفرق المختلفة ؛ كما يقتضى الإسلام أيضاً أداء مجموعة محدودة جلية من العبادات والشعائر والاحكام المنظمة للحياة ، والتي أصبحت أشكالها وأوضاعها موضع خلافات كثيرة في المذاهب المعترف بسنيتها والتي تعيش يجاور بعضها بعضاً . فهل حدث في التشيع — وذلك فيما خلا نظرية الإمامة — تطور فقهي أو كلامي ، جعل للشيعة نظريات اعتقادية أو أحكام شرعية وتعبدية خاصة ميزتهم تمييزاً جوهرياً عن الإسلام السني ؟

نقول للإجابة على هذا : إن الإسلام الشيعي ينطوي بطبيعته على اتجاه يخالف اتجاه السنة مخالفة صريحة ، حتى فيما يمس المسائل الجوهرية الخاصة بالعقائد ، فتصور الشيعة لطبيعة الأئمة قد أثر حتماً في آرائهم في الوجدانية وفي أسماء الله وصفاته ورساله .

وهناك أمر آخر ينبغي أن نعتد به ؛ ذلك أنه في داخل تيارات التشيع المختلفة التي كثرت تفرعاتها كثرة عظيمة ، اختلفت وجوه النظر في الحكم على المسائل الاعتقادية .

لقد انتحت بعض المدارس الفكرية الشيعية في العقائد ناحية التجسيم الساذج الغليظ ، ومع ذلك يمكننا أن نقرر أن النزعة الغالبة على التشيع في المسائل التي لا تتأثر الإجابة عليها بنظرية الإمامة ، تقترب كثيراً من نزعة المعتزلة (١٠١) التي أئمننا بها في القسم الثالث ، حتى أن فقهاء الشيعة عرفوا — كما سنرى في مثال تال — كيف يستعينون بالآراء الاعتزالية لبناء القواعد الخاصة بمذهبهم ؛ فقد مالوا لأن يتسموا بالعدلية أي أنصار العدل ، وهذا كما نرى هو اتصاف باللقب الذي أطلقه المعتزلة على أنفسهم . وتتجلى مشابة الشيعة للمعتزلة في أمر آخر ، وهو دعوى الشيعة بأن علياً والأئمة كانوا أول من وضع عقائد الاعتزال ، وأن الكلاميين الذين جاءوا بعد الأئمة لم يصنعوا شيئاً سوى أنهم بسطوا المبادئ التي وضع الأئمة قواعدها وأصولها من قبل وفصلوها (١٠٢) ؛ وهذا هو السبب في أننا كثيراً ما نجد في مؤلفات الشيعة الفقهية هذه الظاهرة : وهي أنهم في سردهم للآراء الاعتزالية ، يزعمون أن إماماً من أئمتهم ، يعينونه بالاسم وإن لم يتفقوا عليه ، هو أول من ابتدعها .

ولكي نستشهد بمثال من الأمثلة البارزة الجلية ، نورد الفكرة التالية التي

ينسبها الشيعة للإمام أبي جعفر الباقر ، ويذكرنا شطرها الثاني بعبارة مشهورة لفيلسوف من فلاسفة الإغريق* : من صفات الله تعالى العلم والقدرة بمعنى ما يتصف به العالم من علم والقادر من قدرة ؛ فامتيزه بتصورك على أنه استعدادات دقيقة خفية لذاته تعالى ، فهذا التميز مخلوق وإدراكه مكتسب ، وهذه هي حقيقة فكرك الخاص (مادامت هذه الصفات مميزة عن الذات الإلهية) . ويشبه هذا أن النمل ، تلك الحشرات الضئيلة الحقيمة ، لو عقلت لتخيلت أن الله قرنين لأن القرون عندها هي في الواقع عنصر من عناصر كمالها ، وترى في انعدامها — تبعاً لتصوراتها المحدودة — نقصاً وغيباً ، وهذا هو الحال تماماً إذا ما نسبت الكائنات العاقلة صفاتها الخاصة لذات الله (١٠٣) .

وإن الارتباط الوثيق بين العقائد الشيعية السائدة ومبادئ المعتزلة ، تبدو دلائله حينما نتمعن النظر في الأولى ، فمبادئ المعتزلة تتجلى بلا شك فيما أقره فقهاء الشيعة من أن الإمام الخفي ينتمي إلى مدرسة العدل والتوحيد ، أى إلى مذهب المعتزلة (١٠٤) ؛ ومن بين فرق الشيعة ، نلاحظ أن الفرقة الزيدية على الأخص ، هي في تفصيلات مذهبها أوثق صلة بتماليم المعتزلة بدرجة أعظم من الفرقة الإمامية . وقد استقر الاعتزال في مؤلفات الشيعة حتى يومنا هذا ؛ ولذا فإن من الخطأ الجسيم ، سواء من ناحية التاريخ الديني أو التاريخ الأدبي ، أن نزع بأنه لم يبق للاعتزال أثر قائم محسوس بعد الفوز الحاسم الذي نالته العقائد الأشعرية . وعند الشيعة مؤلفات اعتقادية كثيرة ، يرجعون إليها وينسجون على منوالها ، وهي حجة قائمة تدحض هذا الزعم وتفنده . ويمكن أن نعتبر كتب العقائد الشيعية كأنها من مؤلفات المعتزلة ، لأنها تنقسم إلى قسمين كبيرين ؛ يندرج تحت أحدهما أبواب الوجدانية ، ويندرج تحت القسم الآخر أبواب العدالة . ومن الطبيعي ألا تخلو هذه الكتب والأبحاث من الموضوعات الخاصة بنظرية الإمامة وعصمة الإمام ، ولكن يجب أن لا تغفل أنه في هذه النقطة الأخيرة يتفق النظام أحد أساطين المعتزلة مع الشيعة فيما ذهبوا إليه فيها .

* يريد به « اكسانوفان » الفيلسوف اليوناني الأيلي الذي يقول إن الناس هم الذين استحدثوا وأضافوا إليهم عواطفهم وهيئاتهم ؛ فالأحباش يعتقدون آلهتهم سودا فطس الأنوف ؛ وأهل تراقية يعتقدونهم زرق العيون حمر الشعور ؛ ولو استطاعت الثيرة والحيل التصوير لصورت الآلهة على مثالها

ومما يسترعى النظر أن علم الكلام الشيعي يتجه بصفة خاصة نحو المعتزلة ، لأنه يستند فيما يسوقه من براهين لتأييد نظرية الإمامة على قواعد اعتزالية بحثية ، فالحاجة إلى وجود إمام لكل عصر وما يجب أن تمتاز به هذه الشخصية من عصمة وقداسة ، قد ربطتها الشيعة بنظرية لا شك في طابعها الاعتزالي البحت ، وهي النظرية القائلة بضرورة الإرشاد والتوجيه — اللطف الواجب — المترتبين على الحكمة والعدالة الإلهية ؛ فالشيعة ترى أن الله تعالى عليه أن يبعث للناس في كل عصر هادياً لا يكون عرضة للخطأ والضلال ، وبذلك عزز علم الكلام الشيعي أسس تعاليمه بأراء ونظريات استمدتها من عقائد المعتزلة (١٠٥) .

١٤ — وليس هناك من فروق تفصل ما بين مذاهب أهل السنة والشيعة ، فيما عدا عدة رسوم وشكليات ، في أبواب العبادات والمعاملات في الشريعة الإسلامية ، وكلها شكليات متناهية في الدقة ، قلما تمس المسائل الجوهرية . فالعبادات والمعاملات عند الشيعة لا تفترق عن تلك التي يتبعها سائر المسلمين افتراقاً يزيد عما يوجد بين المذاهب السنية من اختلافات ، وهي لا تتعدى قط الفروق الشكلية الصغيرة في الشرائط والأوضاع ، وهي تشبه ما نصادفه من اختلاف بين الأحناف مثلاً والمالكية وغيرهم (١٠٦) وقد لوحظ أن منهج الشيعة في العبادات يقترب كثيراً من مذهب الشافعية فيها . والسنونيون لا يعدون الشيعة حائدين عن جادة السنة بسبب المناحي الخاصة التي يذهبون إليها في فقههم ، أو حتى بسبب نزعاتهم في المسائل الاعتقادية ، وإنما على الأخص بسبب خروجهم على القانون الدستوري الذي أقرته السنة .

ومما يفيد كثيراً لإدراك ضالة الفروق التعبدية بين فقه الشيعة وفقه السنة وقلة شأنها ، أن نقف على الأوامر الخاصة بالتعديلات التي كان على جماعة سنية أن تجريها بسبب خضوعها لفتح شيعي ، وأن تنظم أمورها وفقاً للتعاليم الشيعية . وتحقيقاً لهذه الغاية ، سنجتريء بقدر من الأمثلة مما يعرض لنا في البيان الذي أصدره ذلك الفاتح الشيعي في سنة ٨٦٦ م ، والذي رسم فيه التغييرات التي أعيد بها النظام العام في طبرستان وفقاً للمبادئ الشيعية ، وذلك إذ يقول :

« ينبغي أن تحمل من تحت إمرتك على أن يعملوا بكتاب الله وسنة رسوله ، وبكل ما صح تواتره عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب من أصول الدين وما تفرع عنه من فروع ، وعليهم أن يجهروا بأفضلية علي على كافة المسلمين ؛ ويجب

أن تنهائم في شدة وصلابة عن الإيمان بالجبر وتأويلات التجسيم ، وأن لا يحيدوا عن الإيمان بوحداية الله وعدالته ، وأن يحظر عليهم رواية الأحاديث التي تنسب المناقب إلى أعداء الله وأعداء أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب ؛ كما عليك أن تأمرهم بتلاوة بسملة الفاتحة في بدء الصلاة بصوت عال ، وتلاوة القنوت في صلاة الصبح (١٠٧) ، وأن يكثروا خمس تكبيرات في صلاة الموتى ، وأن يبطلوا عادة المسح على الخفين (١٠٨) ، وأن يزيدوا في الأذان والإقامة عبارة : « حى على خير العمل (١٠٩) » ، وأن تُعاد الإقامة .

فلا يعدو إذن ، الفرق بين السنة والشيعة — وذلك فيما خلا الأصول الاعتقادية — تلك الخلافات التعبدية القليلة الشأن التي يمكن إهمالها والتي يصادفنا الكثير من أمثالها عند الموازنة بين المذاهب السنية (١١٠) ؛ ومجموعها فيما يظهر سبع عشرة مسألة من المسائل الفرعية التي اعتمد فيها الفقه الشيعي حلوًا معينًا ، لا تتفق مع ما أنتجته المذاهب السنية بشأنها (١١١) .

١٥ — ولعل أعظم الفروق المذهبية بين فقه السنة وفقه الشيعة تتجلى في أحكام النكاح ، وهي فروق نراها — ونحن بصدد بحث التعاليم الشيعية وتقديرها — أعظم خطراً من تلك الفروق التعبدية التافهة التي ناسبها في فرائض الدين وشعائره . وذلك في مسألة من المسائل التي تستحق أن نوليها شيئاً من العناية ، وهي : صحة النكاح المعقود لمدة زمنية معينة أو بطلانه ، وهو ما نسميه بالنكاح المؤقت (١١٢) .

لقد أباح افلاطون الزواج المؤقت في كتابه الجمهورية ، متأثراً باعتبارات تختلف في الحقيقة اختلافاً جوهرياً ، عن تلك التي يمكن أن تقدر أهميتها في الحياة الإسلامية ؛ وقد أباحه للنخبة المختارة من المجتمع الذين أطلق عليهم الفيلسوف اسم « الحراس » . وقد أورد « تيودور جومبرتز » حقائق مماثلة لهذه ، استمدتها من الحركات الاجتماعية التي ظهرت في إنجلترا الجديدة ، عند الفرقة الدينية المسماة « بالكمايين » التي أسسها « جون همفري نويس » ، وكان مركزها الرئيسي في أونيد « Oneida » ، طوال مدة توازي متوسط ما يعيشه الإنسان في الحياة (١١٣) . وقد ظهرت منذ ذلك الوقت نظريات الكمايين « Perfectionnistes » في الزواج في الأدب القصصي باسم « زواج التجربة Trial Marriage » . وبطبيعة الحال كانت هناك بواعث أخرى ، هي التي اقتضت من النبي في بدء

رسالته التشريعية أنه يسمح بشكل من أشكال الزواج كان متبعاً في الجاهلية ،
واسمه الاصطلاحي في الفقه : « المتعة » ، ولكننا تفضل أن نسميه بالنكاح
المؤقت الذي يبطل حتماً بعد انتهاء الأجل المسمى وفقاً للاتفاق ودون القيام
بأدنى إجراء شكلي للطلاق (١١٤) ، ومع ذلك فصحة هذا الشكل من الزواج قد
نسخت بعد بضع سنوات . وتعزو بعض الأحاديث هذا النسخ إلى النبي ، بينما
الروايات الأخرى ، تذكر أن عمر حظر هذا النكاح على المسلمين وأعلن أنه
صنو الزنا ، غير أن المسلمين ترخصوا فيه ، حتى بعد هذا التحريم ، وذلك في
ظروف خاصة كمناسبة الحج مثلاً . واستند المبيحون له على حديث يتصل سنده
بإبن عباس ، ولذلك تهكم السامعون بفتواه ، ورددوا على سبيل السخرية هذه
العبارة : « تزوج فلان على فتيا ابن عباس (١١٥) » .

ومهما يكن ، فقد أجمع أهل السنة على حظر المتعة * ، نظراً لاتجاه النظم
الإسلامية نحو الثبات والاستقرار ، بينما الشيعة لا يزالون إلى وقتنا هذا ،
برون صحتها (١١٦) وذلك استناداً على الآية ٢٨ من سورة النساء : « يُرِيدُ اللَّهُ
أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا » (١١٧) ، ولم يثبت عندهم بأحاديث
جديرة بالثقة أن النبي صلى الله عليه وسلم نسخها ، وقالوا إن عمر أبطل المتعة
خطأً (١١٨) ، وهم لا يقرون له بسلطة شرعية ولا يرونه مرجعاً لبيان أحكام
الشرعة ، ولذا لا يأخذون بالروايات التي نقلت عنه هذا الحكم .

وهذه مسألة فقهية نعتبر الخلاف فيها بين أهل السنة والشيعة قد بلغ
أقصى مداه .

١٦ — بقي أن نذكر ، بمناسبة هذه الفروق ، بعض العادات والتقاليد

* إن الذي يرجع إلى المراجع المعتبرة في الفقه الاسلامي ، مثل كتاب الهداية في الفقه الحنفي
وشروحه وحواشيها ، يتبين أن معنى المتعة عقد مؤقت بأجل معين فيدخل فيه النكاح المؤقت أيضاً ،
وأن النبي عليه الصلاة والسلام كان أحل هذا النوع من النكاح ثلاثة أيام من الدهر في غزاة اشتد
على الناس فيها العزوبة ، وأن التحريم كان من الرسول نفسه بأحاديث صحيحة وردت في الصحيحين
وغيرهما من كتب الحديث ، وأن ابن عباس صح رجوعه عما كان اشتهر عنه في الإباحة التي كان
يرأها حالة الاضطراب والعنت في الأسفار ، وأن تحريم الرسول كان تحريم تأييد لا خلاف فيه بين
الأئمة والعلماء إلا طائفة من الشيعة .

هذا هو الحق ، فما ذكره المؤلف مخالفاً له يعتبر غير صحيح ، وقولا لا دليل عليه .

الدينية التي تدخل في دائرة الذكرى التاريخية ، وهي تقاليد تتصل بإحياء ذكرى العلويين وحداد الشيعة على من استشهد من آل البيت . وقد تيسر للأفكار الشيعية ، في عهد الدولة البويهية أن تسيطر اللثام عن حقيقتها ، وأن تظهر بفضل حمايتهم ورعايتهم ، حرة طليقة في رائحة النهار .

لقد أحيا البويهيون عيداً شيعياً خاصاً هو عيد « الغدير » لذكرى عهد الاستخلاف الذي أوصى فيه النبي بخلافة عليّ ، وحدث هذا العهد بالقرب من غدير خم ، واستند عليه العلويون منذ أقدم العصور الإسلامية لتدعيم عقائدهم الشيعية وتبريرها (١١٩) . ويحتفل الشيعة أيضاً بيوم عاشوراء ، وهو أقدم من عيد الغدير ، وجعلوه يوماً من أيام الحداد على نكبة كربلاء والاستغفار من آثامها وكبائرهما ، وتزعم الروايات الشيعية وقوعها في هذا التاريخ . كما ينفرد الشيعة أيضاً بالحج إلى قبور العلويين بالعراق (١٢٠) وزيارة الأماكن التي قدستها الذكريات العلوية ؛ وهو ما جعل لتقديس الأولياء وعبادة الأضرحة في مذهب التشيع طابعاً فريداً خاصاً ميزها عن غيرها ورفع من قيمتها وخطرها ، وقوى من دلالتها الباطنة ، أكثر بكثير من عناية أهل السنة بقبور أوليائهم ، تلك العناية التي بلغت أيضاً عندهم غايتها .

١٧ — وقبل أن ندع البحث في الخواص السياسية والاعتقادية والشرعية للشيعة ، وفي الملابسات التاريخية والدينية المرتبطة بالمبادئ الشيعية ، يحسن أن ننوه هنا ببعض الأوهام الشائعة عن طبيعة التشيع التي عمّ ذبوعها إلى زمن قريب ، والتي نرى أن الناس لم يتخلوا عنها إلى اليوم تخلياً تاماً . وأود أن أبرز ثلاثة من هذه الأوهام التي لا يحسن إغفالها في مصنف في التاريخ الديني يتألف من هذه الدراسات .

(١) الفكرة الخاطئة التي تزعم بأن الفرق الأساسية بين أهل السنة والشيعة ينحصر في أن مذهب أهل السنة يعتمد سنة النبي مع الكتاب كمصدر للدين والحياة الدينية ، بينما الشيعة تقتصر على القرآن وترفض السنة (١٢١) .

وهذا خطأ جسيم يدل على جهل تام بحقيقة التشيع ، وهو خطأ كثيراً ما أثارته المقابلة بين لفظي « سنة » و « شيعة » . والشيعة لا يحملون أن نعدم خصوصاً لمبدأ السنة ؛ بل يعتقدون أنهم ، هم وحدهم الذين يعملون بالسنة الصحيحة ، وأنهم يأخذون بالروايات الصادقة التي تناقلها آل البيت ، ويرون أن

خصومهم من السنين يننون سنتهم على روايات الصحابة الذين يتهمونهم بالتقصير والخيانة وينكرون عليهم كل ثقة وأمانة .

ومن الأدلة المألوفة في هذا الصدد، التي يمكن أن نسوقها لدحض هذا الوهم ، أنه يوجد مقدار كبير جليل القدر من الأحاديث المشتركة بين أهل السنة والشيعة ، غير أن هذه الأحاديث تفتقر فحسب في الأسانيد التي تؤيدها . كما أنه إذا ما شايعت أحاديث السنين نزعات الشيعة أو لم تتعارض معها على الأقل ، لا يتخرج فقهاء الشيعة من أن يستشهدوا دون أدنى تردد بمصنفات الحديث الصحيحة التي اعتمدها خصومهم من أهل السنة . وندلل على ذلك بالحقيقة التالية ، التي نوردتها على سبيل المثال ، وهي أن كلا من صحيح البخاري ومسلم ، وكذا سائر المصنفات والمسانيد كان الأتقياء والصالحون يتلونونها في ليالي الجمع في قصر وزير من وزراء الشيعة المتعصبين ، هو طلائع بن رزيك (١٢٢) .

فالحديث هو إذن ، من المصادر الأساسية الأصلية في الحياة الدينية عند الشيعة . ولنا أن نستدل على شعور فقهاء الشيعة وإحساسهم القوي بقيمة السنة ، أن ما ذكرناه في القسم الثاني من وصية علي بن أبي طالب لعبد الله بن عباس لكي يحاج الخوارج بالسنة ، مقتبس من ديوان خطبه وأقواله المأثورة التي تناقلها عنه الشيعة . فاحترام السنة هو إذاً مما يتطلبه مذهب التشيع كما هو الحال عند أهل السنة تماماً ، وهو ما تؤيده المصنفات التي صنفها الشيعة في السنة النبوية وفيما وضعوه من أبحاث تتعلق بها . ويدل أيضاً على تقديرهم لها ، مثابة الفقهاء ذوي النزعة الشيعية وحماستهم في وضع الأحاديث واختلافها ، أو إذاعة ماسبق وضعه واختلافه منها ، خدمة لمصلحة (١٢٣) التشيع وأغراضه .

ولذا ، فمن الخطأ الواضح القول بأن الشيعة ليست عندهم سنة (١٢٤) أصلاً ، أو أن السنة ليست من مبادئهم الدينية . وهم لا يعارضون خصومهم السنين على اعتبار أنهم ينكرون السنة ولا يعترفون بها ، ولكن على اعتبار أنهم الأعوان المخلصون لآل بيت النبي وشيعته . وهذا هو معنى كلمة « شيعة » ، أو « الخاصة » وهو ما يقابل أوشاب العامة وأخلاطهم الغارقين في العماية والضلال .

(ب) الخطأ القائل بأن التشيع في منشئه ومراحل نموه يمثل الأثر التعديلي الذي أحدثته أفكار الأمم الإيرانية في الإسلام ، بعد أن اعتنقته أو خضعت لسلطانه عن طريق الفتح والدعاية .

وهذا الوهم الشائع مبني على سوء فهم للحوادث التاريخية ، وهو ما أولاه « قلموزن » ما يستحقه من عناية في كتابه : « أحزاب المعارضة الدينية والسياسية في الإسلام القديم » . فالحركة العلوية نشأت في أرض عربية بحتة ، ولم تمتد إلى العناصر الإسلامية غير السامية إلا في خلال ثورة المختار (١٢٥) ، بل إن قواعد نظرية الإمامة ، والفكرة الشيوقراطية المناهضة لنظرية الحكم الدنيوية ، وكذا الفكرة المهدية التي أدت إليها نظرية الإمامة والتي تجلت معالمها في الاعتقاد بالرجعة — ينبغي أن نرجعها كلها ، كما رأينا ، إلى المؤثرات اليهودية والمسيحية . كما أن الإغراق في تأليه علي ، الذي صاغه في مبدأ الأمر عبد الله ابن سبأ ، حدث في بيئة سامية عذراء لم تكن قد تسربت إليها بعد الأفكار الآرية ، وانضم لهذه الحركة في بدء قيامها جموع غفيرة من العرب (١٢٦) ، حتى إن أول الواضعين لجزء من « باديء التجسيم والحلول قوم لا شك أنهم من الجنس العربي الصميم .

وقد مال لاعتناق التشيع — مع كونه من الفرق المخالفة — قبائل عربية تشبعت بالآراء الشيوقراطية وبشرعية حق علي في الخلافة ، فأقبلت على تعاليمه في لهفة وحماسة لا تقل عن حماسة الإيرانيين . حقيقة أن صفة المعارضة التي انطوى عليها التشيع ، قد صادف عند الإيرانيين قبولا وترحيبا ، فانضوا بمحض اختيارهم تحت لواء هذه الفكرة الإسلامية التي أمكنهم أن يؤثروا بعض التأثير في نموها وترقيتها فيما بعد ، وذلك بفضل فكرتهم الوراثة القديمة الخاصة بالملكية الإلهية ، ولكن بوادر هذه الفكرة في الإسلام لا يشتمل منها وجود مثل هذا التأثير الإيراني ، فالتشيع كإسلام عربي في نشأته وفي أصوله التي نبت منها .

(ج) الوهم القائل بأن التشيع يمثل رد فعل الروح الحرة لمقاومة جمود العقلية السامية وتحجرها ، وقد بسط هذا الرأي أخيراً « كارا دي ثو » الذي بين أن في التضاد بين التشيع والإسلام السني « نزاعاً بين فكر حر طليق وسنة ضيقة جامدة (١٢٧) » .

ولا يأخذ بوجهة النظر هذه ، أو يُعَوَّل على صحتها ، واحد ممن يعرفون الأحكام الفقهية في التشيع . ولا شك أن خصوم الشيعة أخذوا عليهم بحق أن تقلد عليهم علياً شغل أكبر حيز في حياتهم الدينية بل أصبح واسطة عقدها ،

حتى غدت العناصر الدينية الأخرى بجانب هذا التقديس قليلة الشأْن ضئيلة القيمة . ولكن هذا الدليل الذي ساقوه بشأن الشيعة لا يعيننا قط على إدراك السمات البارزة في مبادئ الفقه الشيعي ، وهي لا تقل في شدتها عن مثيلتها في فقه أهل السنة . وإن ما يغلب على مسلمي فارس الشيعيين من لين وتساهل ، إزاء بعض القيود في العبادات (١٢٨) ، لا يحسن أن يدفع بنا إلى الخطأ في تقدير مبادئ التشيع تقديراً تاريخياً صحيحاً .

لقد أنكر الشيعة كافة العوامل التي تؤثر في الهيئة الاجتماعية وتعمل على رقيها ، حتى يولوا أئمتهم تلك السلطات الشخصية الواسعة التي اعتقدوا فيها العصمة والبعد عن الزلل والهوى ، وبذلك لم ينتفعوا بعناصر التيسير والإياحة التي تشتمل عليها الأنظمة الحرة التي نشأت عند أهل السنة ، فالتعاليم الشيعية هي بالأحرى التي تشبعت بالروح الاستبدادية المطلقة .

وفضلاً عن ذلك ، فإننا إذا علمنا بأن ما تنقسم به الأفكار الدينية من حرية أو جمود ، أو من سعة أو ضيق ، يمكن أن تقدره تبعاً لدرجة التسامح التي يُعامل بها أصحاب الملل الأخرى ، يلزمنا أن نضع الشيعة في مرتبة هي دون مرتبة الإسلام السني . ومن الطبيعي أننا لا نغنى هنا بالمظاهر العصرية البادية عند الشيعة في الوقت الحاضر ، وإنما نغنى بالقواعد الشرعية والدينية وحدها التي أقرتها تعاليمهم والتي دونها فقهاؤهم في وثائقهم المذهبية . وفي الحق أن هذه القواعد اضطرت أن تخضع وأن تلين في كل مكان ، إزاء الضرورات الحيوية والعملية التي اقتضتها الأزمنة الحديثة ، وأصبح من المتعذر انطباقها بكل مظاهر شدتها على الأحوال الاجتماعية إلا في البيئات المنعزلة عن الحضارة والعمران .

والنظرية الفقهية الشيعية التي تحدد علاقة الشيعة بأصحاب الديانات الأخرى ، تبدو لنا — إذا حكمنا عليها باعتبار وثائقها الشرعية — أقسى وأشد من النظرية المماثلة لها التي يقرها أهل السنة . ويتجلى في الفقه الشيعي التعصب الذي بلغ أقصى حدوده نحو الديانات الأخرى ، وجهود فقهاءهم في تأويل الأحكام الشرعية في هذه المسألة بالذات كانت قاصرة ، ولم يستفيدوا مطلقاً من التسهيلات التي أدخلتها السنة الإسلامية في عدد من المسائل ظهرت فيها شدة الآراء القديمة وصلابتها ، فبينما الإسلام السني قد محا ، بواسطة التأويل الذي اعتمده في النهاية ،

اللهجة القرآنية الشديدة نحو الكفار : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ » ، تقيد الحكم الشرعى عند الشيعة بحرفية هذا النص ، وأعلن نجاسة المادة الجثمانية للكافر وجعل الاتصال به وملامسته فى عداد النواقض العشرة التى تؤدى للنجاسات (١٢٩) .

ومن الحقائق النموذجية المستمدة من الواقع المشاهد ، دهشة « حاجى بابا المورى » الذى لاحظ أن : « من أغرب صفات الإنجليز أنهم لا يعدون كائناً من كان على شىء من النجاسة ؛ فهم يلمسون إسرائيلياً كما يلمسون واحداً من قبيلتهم » . وطريقة الإنجليز هذه فى النظر إلى المخالفين لك فى عقيدتك ، هى مما لا يقبله الحكم الشرعى عند الشيعة . ولدينا كثير من الأمثلة التى تشتمل عليها مؤلفات الأوربيين الذين عاشوا بين ظهراني الشيعة ، وسأقتصر على إبراد بعض البيانات المستمدة من كتاب مؤلف لاحظ الروح الشعبية الفارسية ملاحظة دقيقة ، وهو الدكتور « بولاك » الذى قضى أعواماً طويلة فى فارس الشيعة متقلداً منصب الطبيب الخاص للشاه ناصر الدين .

يقول : « إذا قدم أوربى مصادفة وعلى غير انتظار فى بداية تناول الطعام ، يقع الفارسى فى الحيرة والارتباك ويسقط فى يده ، لأن الآداب تمنعه من أن يأمر زائر بالانصراف ، وإذا سمح له بالدخول تخرج لأن ما يلمسه الكافر من طعام تلحقه النجاسة (١٣٠) » ؛ « والفضلات التى تثبى من طعام الأوربيين يأبى أن يتناولها الخدم ويتركونها للكلاب » . ويتكلم بولاك عن الرحلات فى فارس فيقول : « على الأوربى أن لا يغفل أن يُعِدَّ لنفسه إناءً يشرب منه ، فليس من أحد يعيره شيئاً ، فعقيدة الفرس أن كل إناء يتنجس إذا ما استخدمه الكافر (١٣١) » . ويحكى المؤلف أن وزير خارجية فارس « ميرزا سيد خان » ، « يغسل عينيه أمام الأوربيين وتحت بصرهم لكي يحفظهما من النجاسة » ، وهذا الوزير المسلم كان على جانب كبير من الورع والتقوى ، وقبل مكرهاً أن يتطيب بالنبيذ ، غير أنه استطاب أخيراً هذا العلاج ، « حتى إنه على ثقاه كان لا يرى صائماً قط (١٣٢) » . واعتاد الشيعة أن يظهروا مثل هذا التعصب نحو الزرادشتيين الذين يعيشون بين ظهرانيهم ، ويقص « برون » فى هذا الصدد كثيراً من الملاحظات التى استرعت انتباهه أثناء إقامته فى « يزد » ؛ فقد جلد أحد الزرادشتيين لأن ملابسه حدث أن لامست عفواً وعن غير قصد فاكهة

كانت معروضة للبيع في السوق ، فعادت الفاكهة نجسة بسبب ملامسة هذا الكافر لها ، واستحال على المؤمنين من الشيعة أن يتناولوا شيئاً منها (١٣٣) .

ونصادف غالباً هذه العقلية المتعصبة بين الشيعة الأميمين خارج بلاد فارس ؛ ففي لبنان الأوسط بين بعلبك وصفد ، وفي الشرق في جبال لبنان Antiliban ووادي الشام Coelesyrie ، نجد عند فلاحى الفرقة الشيعية التى يطلق عليها اسم « ميتاوى » (مفردھا متوالى أو متوالى أى الأعوان المخلصين لعلی) نمطاً للعقلية الشيعية يميزها عن غيرها من الفرق ، وعددهم يتراوح ما بين خمسين إلى ستين ألف نسمة . وجاء في إحدى الروايات ، التى نرتاب كثيراً فى صحتها ، أن الميتاوى من سلالة جماعة من المهاجرين من الأكراد نقلوا من العراق إلى الشام فى عهد صلاح الدين ، أى أنهم يعدون فى هذه الحالة من أصل إيرانى (١٣٤) ، ولكن يبدو أن هذا فرض لا أساس له من الصحة . وتقتن الجماعات الكبرى منهم بعلبك والقرى المجاورة ، وقد تحدثت منهم أسرة أمراء حرفوش ، وهؤلاء الفلاحون يشاركون غيرهم من الشيعة ما أنشأه من الإحساسات التى يشعرون بها إزاء أصحاب الديانات والنحل الأخرى . ومع أنهم يتصفون بسجية الكرم والسخاء نحو من يطرق أبوابهم ، أياً كان هو ، يعتبرون ما يستخدمه ضيوفهم فى طعامهم وشرابهم من أوان نجساً . وقد قال فى هذا الصدد المستكشف الأمريكى « سيلامريل » ، الذى جال كثيراً فى هذه الأصقاع من سنة ١٨٧٥ إلى سنة ١٨٧٧ منقياً عن آثار فلسطين ، فى بعثة للجمعية الأمريكية : « يعتقد الميتاوى أن ملامستهم للمسيحيين تدنسهم وتلحق النجاسة بهم ، حتى أن الآنية التى يكون المسيحي قد أكل منها أو شرب ؛ أو التى يكون قد استخدمها فى طعامه ، لا يعودون إلى استعمالها قط ويحطمونها مباشرة (١٣٥) » .

على أنه إذا كان علينا أن نرفض الفكرة الخاطئة التى تزعم بأن التشيع ، من حيث أصله ونشأته هو ثمرة العوامل الإيرانية التى أثرت على الإسلام العربى ، فإننا يمكننا مع ذلك أن نرجع موقف الشيعة المتشدد حيال الديانات الأخرى إلى الأثر الفارسي الزرادشتى الذى ساهم فى بناء الآراء الشيعية وتكوينها التاريخى (١٣٦) .

وإن موقف التعصب فى فقه الشيعة نحو الديانات الأخرى — وهو ما بسطناه آنفاً — يُذكرنا عفوياً بالقواعد القديمة التى أغفلت غالبية الزرادشتيين فى

العصر الحاضر السير على نهجها ، وهي القواعد التي قررتها كتبهم الدينية البارسية ، والتي يمكن أن نعد تعصب الشيعة الصدى الإسلامى لها ؛ ومنها « أن على الزرادشتى أن يتطهر بالنيران إذا لمس غير زرادشتى » . « وأن لا يتناول طعاماً أعده له غير زرادشتى سواء أكان زبداً أو عسلاً ، كما يحظر ذلك فى الأسفار (١٣٧) » .

وإن انتحال الشيعة لهذا القانون البارسى هو الذى أوجد ثغرة من ثغرات الخلاف التعبدى بين أهل السنة والشيعة ؛ فع الرخصة التى وردت صراحة فى القرآن : « اليوم أرحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم » ، يحرم فقه الشيعة الطعام الذى أعده اليهود والنصارى ؛ وما يذبحه هؤلاء من حيوان لا يباح للشيعة تناوله (١٣٨) ؛ أما السنيون فينهجون فى هذه المسألة ما أتى به القرآن من رخصة وتيسير (١٣٩) .

وعلاوة على ما ذكرنا ، فإن الشيعة فى باب آخر من أبواب الفقه ، لم ينتفعوا من إباحة أمر آخر يستره القرآن ، فوضعوا أنفسهم بذلك فى موقف يناقض ما جاء بكتابهم المنزل ، حتى يجدوا منفذاً لنزعتهم المتعصبة . فقد أباح القرآن للمسلم أن يتزوج من النساء الشريفات من اليهود والنصارى : « والمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتنَّموهُنَّ أجورُهُنَّ مُحْصَنِينَ غير مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ » ، وأجازت السنة هذا الزواج المختلط لأنه لا يتنافى مع النظرية الإسلامية فى العصور الأولى للإسلام (١٤٠) ، وقد تزوج الخليفة عثمان بامرأته المسيحية نائلة (١٤١) ؛ لكن الشيعة على نقيض أهل السنة لا يقرون زواجا كهذا مستندين على الآية القرآنية ٢٢١ من سورة البقرة : « وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَئِمَّةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ » ، أى أنها تحظر الزواج بالمشركات . أما الآية التى تبيح الزواج بالكتابات فقد خرجوا بها بطريق التأويل عن معناها الإصلى (١٤٢) الذى نزلت من أجله .

غير أن هذه التزعة المتعصبة عند الشيعة الصادقين فى تشيعهم لم تقتصر على الكفار ، بل شملت المسلمين من مختلف النحل والمذاهب ، وكتب الشيعة تفيض بالدلالة على هذا البغض والتحامل .

وقد غلبت على الشيعة هذه التزعة لأنهم كانوا جماعة قليلة اضطرت أن تكافح

طويلاً منذ بداية حركتها ، وأن تخوض غمار المصاعب الشاقة التي تحدى عادة بنحلة مضطهدة ، وأن تقاوم ما يقع عليها من عسف واضطهاد . وفي أغلب الأحيان لم تتخ لهم حرية التعبير عن آرائهم لأنهم حرموا حرية الجهر بمذهبهم وعقائدهم وعباداتهم ، فلم يستطيعوا التعبير عما يجول في قلوبهم إلا باتفاق سرى فيما بينهم ؛ ولذا شعروا بالحنق والرغبة في الانتقام من أعدائهم الذين اغتصبوا السلطة قهراً واقتداراً ، واصطنعوا التقية التي فرضوها على أنفسهم ، وكأن شأنهم فيها شأن الطريد الشهيد الذي لا يعمل إلا ما يزيد نار غيظه اشتعالاً وحقده حدة وعنفاً نحو الذين كانوا سبباً في ضيقه وشقائه .

وقد سبق أن رأينا كيف رفع فقهاء الشيعة لعن الأعداء والخصوم وجعلوه في مرتبة الفرائض الدينية ، واشتط بعضهم متجاوزاً هذا المدى في الحقد والعداوة لأصحاب العقائد الأخرى ، فقرنوا الآية التي تأمر بأداء الزكاة باستثناء يحرم الكفار ، كما يحرم خصوم المبدأ العلوي ، من كل أنواع البر والإحسان ؛ ورووا عن النبي أنه قال بأن من يحسن على أعدائنا كان كمن يسطو على بيوت الله (١٤٣) . ولأهل السنة أن يذكروا موقفاً أعظم إنسانية ورحمة من هذا المثال ، وهو الذي ضربه الخليفة عمر عند دخوله الشام ، إذ أمر بإعانة المسلمين من الصدقات التي تؤخذ في سبيل المصلحة العامة للجماعة الإسلامية ، وأمر لذلك بإعانة المرضى من المسيحيين . روى البلاذري أن «عمر عند مقدمه الجابية من أرض دمشق مرّ بقوم مجذومين من النصارى ، فأمر أن يعطوا من الصدقات ، وأن يجري عليهم القوت (١٤٤) » .

والأحاديث عند الشيعة مفعمة بالبغض والعداء نحو المسلمين الذين يخالفونهم في المذهب ، وقد يكون ذلك بدرجة أكبر مما يشعرون به نحو الكفار ، ومن هذه الأحاديث ما يضع أهل الشام — أي خصوم الشيعة من أهل السنة — في مقام أقل بكثير من مركز النصارى ، كما يضع أهل المدينة الذين ارتضوا خلافة أبي بكر وعمر في مرتبة أحط من مرتبة مشركي مكة (١٤٥) .

أي تسامح في هذا مع المخالفين في الرأي ؟ وأين الشعور بنحوهم باللين والتساهل والمصاهرة ؟ بل أين حرية الفكر ؟ إن الأسفاف التالي يبين لنا ما بلغه الشيعة من حمق وسخف في ازدراءهم لخصومهم ؛ لقد أفتى فقيه كبير من فقهاءهم أنه في المسائل الغامضة التي لا تزودنا فيها أصول الشريعة بقبس يهديننا إلى حلها حلاً

صحيحاً ، فالبدء الذي يجدر بنا اتباعه هو أن تفعل تقيض ما يستحسنه أهل السنة ؛
أو كما قال : « ما خالف العامة ففيه الرشاد » (١٤٦) ، وما هذا سوى فقه التعصب
والحقد .

١٨ — ومن فرق الشيعة ، التي اندثرت تماماً مع كر الزمن ، بقيت فرقتان —
علاوة على الاثنا عشرية — كانتا على الأخص على جانب من القوة وسعة الانتشار
وهما الزيدية والاسماعيلية .

(١) تقف الزيدية على الإمام الخامس في قائمة الأئمة الاثنا عشرية ، وتنسب
إلى زيد بن علي من نسل الحسين ، وقد ثار بالكوفة سنة ١٢٢هـ / ٧٤٠م مطالباً
بالخلافة ، دون ابن أخيه جعفر الصادق الذي أقر له جمهور الشيعة بإمامته الشرعية
الموروثة . وقد أخذ الخليفة الأموي فتنته وقضى عليه ، واستأنف ابنه الكفاح
من غير طائل وانتهى أمره في خراسان سنة ١٢٥هـ / سنة ٧٤٣م .

واتخذ الزيدية من حركة زيد ومطامحه ما يبرر انشقاقهم وخروجهم على الشيعة ؛
فأنكروا الإمامة الاثنا عشرية ، وخالفوهم في أنهم أصبحوا منذ ثورة زيد لا يرون
انتقال الإمامة من أب إلى ابن بطريق الوراثية المباشرة ، وأنكروا قصرها على سلالة
الحسين بن علي التي استأثرت وحدها بالإمامة دون غيرها من الفروع ؛ وعلى ذلك
فالزيدية تعترف بإمامة كل علوي — دون مراعاة انتسابه لهذا الفرع أو ذاك —
له من الاستعداد الروحي للرئاسة الدينية ما يعينه على إظهار مواهبه في فضاله
من أجل الغاية المقدسة ، فيكون بذلك أهلاً لطاعة الجماعة إياه وانضوائها تحت
لوائه ؛ فنظريتهم المثلى هي الإمامة النشيطة العاملة ، وليست الإمامة السلبية
التي تنتهي بهم إلى الإمام الخفي وهي نظرية الاثنا عشرية . وهم لا يقولون بالخرافات
المتعلقة بالعلم الباطني عند الأئمة ، إلى غير ذلك من صفات شبيهة بصفات التآليه
التي خص الشيعة أئمتهم بها ؛ وقد تقيّدوا بدلاً من هذه الخيالات والأحلام
بالصورة الواقعية للإمام الذي يعمل في الحياة في نضال مكشوف ، ويكون على
رأس الجماعة الإسلامية حاكماً وفقياً ؛ كما استمسكوا برأي مؤسس مذهبهم
فأظهروا تسامحاً في حكمهم على خلافة أهل السنة في العصور الإسلامية الأولى ،
ولم يشاركوا غيرهم من الشيعة في لعن أي بكر وعمر وسائر الصحابة والقدرح فيهم
لأنهم لم يبايعوا علياً بالخلافة بعد وفاة النبي مباشرة ؛ ولكنهم يأخذون عليهم
عدم إدراكهم للمواهب الفائقة الممتازة التي كانت لعل ، دون أن يحملوهم وزراً

على خطتهم في التقدير أو على قصورهم عن التفطن لهذه المواهب ، كما لا يرون فيمن أجمعوا على مبايعته بالخلافة غاصباً قاهراً .

ومن هذا الوجه يمكننا أن نعد الزيدية الحزب الشيعي المتعدل حيال أهل السنة . وقد تحدّرت سلالة الحكم الزيديين من الفرع الحسنى من ذرية عليّ ، كما في دولة الأدارسة في شمال أفريقيا من سنة ٧٩١ م إلى سنة ٩٢٦ م ، وكما أسس فريق منهم دولة شيعية أخرى تسنى لها أن تحكم في طبرستان من سنة ٨٦٣ إلى سنة ٩٢٨ م ، وكذا الحكومات الشيعية التي أقاموها في أواسط بلاد العرب — وذلك منذ القرن التاسع الميلادي — والتي بنت حقها في الحكم على دعاوى زيدية (١٤٧) . ولا تزال هذه الفرقة من فرق الشيعة منتشرة إلى اليوم في جنوبى بلاد العرب ، حيث تعرف هنالك باسم « الزيود » .

(ب) أما الإسماعيلية فإنها تستمد اسمها من أنها ، على خلاف الإثنا عشرية ، تنتظم سلسلة أئمتها الظاهرين بالإمام السابع ، وإمامها السابع الذى لا تعترف الإثنا عشرية بإمامته هو « اسماعيل » بن الإمام السادس « جعفر الصادق » المتوفى سنة ٧٦٢ م . وقد اختلفوا في تعليل قعوده عن مباشرة مهمته كإمام ، على الرغم من انتسابه للبيت العلوى ، ومهما يكن ، فقد ترك الإمامة لابنه محمد الذى أصبح الإمام السابع الحقيقى وحلّ بذلك محل أبيه اسماعيل ، ثم وليه فى الإمامة أخلافه فى سلسلة متصلة كانوا أئمة مستترين متخفين ، اجتنبوا المجاهرة بالدعوة إلى اللحظة التى أثمرت فيها الحركة الإسماعيلية السرية بظهور الإمام الشرعى فى شخص عبيد الله على اعتبار أنه المهدي المنتظر . وقد أسس هذا ، الدولة الفاطمية فى شمالى أفريقيا سنة ٩١٠ م ، وأطلق على هذه الفرقة الشيعية اسم السبعية تمييزاً لها عن فرقة الإمامية المعروفة .

وهذا الفرق بين الإسماعيلية والإمامية الذى ليست له إلا قيمة شكلية ، لم يكن كافياً لإظهار الإسماعيلية وتمييزها عن سائر الفرق الشيعية المتعددة ، ما لم تكن الإسماعيلية قد اتخذت دعايتها ذريعة لخلق حركة خطيرة فى التاريخ الدينى للإسلام وهى حركة القرامطة ، وما لم تكن المؤامرات والدسائس التى حركوها قد أسفرت عن تأسيس دولة عظيمة فى تاريخ الإسلام السياسى ، ألا وهى الدولة الفاطمية .

وكان القائمون بالدعاية والترويج للفرقة الإسماعيلية يتخذون من نزاعاتها

وسيلة لمزج عقائدها بنظريات أعجمية غريبة ؛ فصرنا لا نستطيع أن نتبين في مذهبهم ، قواعد الإسلام التقليدي حتى في صورته الشيعية البحتة ، وانتهى الأمر بهم إلى طمس معالمه وانحلال عقائده انحلالاً تاماً .

ومن أقوى المؤثرات التي ساعدت على تطور الأفكار الإسلامية ما أتى عن طريق الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ؛ فقد نفذت نظرياتها إلى أرحب ميادين الفكر الإسلامي ، بل تسربت إلى الوثائق الدينية التي كانت أساساً لما نما وازدهر من التعاليم الإسلامية ذات الطابع السني الأكيد (١٤٨) . وقد تسنى لنا في القسم الرابع أن نثبت كيف أن الصوفية بفضل أفكارها ومبادئها ، أمكنها أن تطبق نظريات الأفلاطونية الحديثة تطبيقاً على تعاليم الإسلام ؛ وقد ظهرت أيضاً في البيئات الشعبية محاولات رمت إلى مزج عقيدتي الإمامة والمهدية بنظرية الفيض في الأفلاطونية المحدث (١٤٩) .

ويبدو هذا الأثر الفلسفي في استعانة الدعاة الإسماعيلية بالنظريات الأفلاطونية ، مع ملاحظة هذا الفرق بينها وبين الصوفية ؛ فالصوفية لم تبغ من الاستعانة بهذه النظريات إلا أن توجد دعامة نفسية تُبنى عليها الحياة الدينية ، بينما الإسماعيلية استخدمتها لكي تنفذ إلى صميم الديانة الإسلامية وتعمل على تعديل أحكامها وعقائدها . وفكرة الإمامة عندهم لم تكن إلقناعاً ستروا وراءه براجمهم الهدامة ، ولم تكن إلا تكأة إسلامية المظهر اعتمدوا عليها كأداة للتقويض والتدمير .

وقد بدأ الإسماعيلية بنظرية الفيض الأفلاطونية ، تلك التي بنت عليها جماعة الإخوان الصفا البصرية فلسفتها الدينية في موسوعتها المصنفة ، واستلبطت الإسماعيلية من هذه الفلسفة أعظم نتائجها وأشدّها تطرفاً ، فوضعوا بذلك نظاماً فلسفياً هو صورة تاريخية منعكسة لنظرية الفيض الكوني التي وضحتها هذه الفلسفة ، وقد بينوا فيه المظاهر الدورية للعقل الكلي ، التي بدأت سلسلتها بآدم وانتظم فيها نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد واختتمت بالإمام الذي يلي الإمام السادس عند الشيعة — وهو اسماعيل وابنه محمد — مكوّنين من حلقة سبعة من « الناطقين » ، وملأوا الفترات التي تفصل بين كل ناظر وآخر بمجموعات سباعية مؤلفة من أشخاص صدروا كالناطقين تماماً عن القوى الخارقة . وتعمل كل مجموعة سباعية من هؤلاء على تدعيم عمل الناطق الذي سبقها ،

والتمهيد للناطق الجديد الذي يخلفه ؛ فهي سلطة تعاقبية دقيقة التحديد بديعة التركيب ، تتجلى الروح الإلهية في درجاتها المختلفة ومراحلها المتوالية ، وتظهر للإنسانية منذ بدء الخليقة في صورة يتزايد كمالها وبهاؤها . وكل مظهر من هذه المظاهر الدورية للعقل الكلى ، يبدو في وقته حتى يكمل إنجاز العمل الذي أداه المظهر السابق ؛ أى أن الوحي الإلهي لا ينقطع ولا ينتهى في فترة زمنية معينة من فترات تاريخ الخليقة ، وبهذا النظام الدورى المتكرر يلى المهدي الناطق السابع آتياً برسالة تُعد من حيث هي مظهر من المظاهر الدورية أكمل وأعظم مما سبقها ، بل تفوق رسالات من سبقه حتى رسالة النبي محمد [عليه السلام] . وهذا التطبيق لفكرة المهدي يهدم إحدى دعائم الإسلام الأساسية التي لم يجرؤ التشيع المألوف أن يززع أصولها ؛ فمحمد عند المسلمين هو « خاتم النبيين » وقد نُعت بهذه الصفة في القرآن : « مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ ، وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ » . والديانة المحمدية في شكلها السنى كما في شكلها الشيعى قد أولت هذه الفكرة أهمية اعتقادية ، وهى أن محمداً قد ختم إلى الأبد سلسلة الأنبياء ، وأنه أنجز إلى نهاية الحياة الدنيا ما مهد إليه من سبقه من الأنبياء ، وأنه الحامل لآخر رسالة بعث الله بها إلى الجنس البشرى ، « والمهدي المنتظر » ليس إلا رجلا يعمل على إحياء سنة خاتم النبيين وإعادتها ، وهى السنة التى تنكبها الناس لفسادهم وضلالهم ، وهذا المهدي إنما « يسير على نهج السنة » ويحمل اسم صاحبها ، ولكنه ليس نبياً ، بل هو دون السلطة التعليمية الهادية التى تقابل إحدى مراتب التطور فى الفكرة المهديّة التى تجاوز تعاليم النبي (١٥٠) . غير أن نظرية الفيض عند الإسماعيلية قدحت ما للصفة النبوية لمحمد وما للشرعية التى أرسله الله بها من قيمة وخطر ، وهى قيمة يؤمن بها المسلمون قاطبة حتى من كان منهم على مذهب الشيعة .

وتحت لواء هذه الجماعة الشيعية ، وهى الإسماعيلية الذين اتخذ الدعاة مذهبهم ستاراً لإخفاء أغراضهم ، روجت الدعاية السرية مبادئ هادمة للإسلام مقوضة لأركانها ، وهذه الدعاية تنطوى على تعاليم تدريجية يُلقنُها مريدو الاندماج فى الجماعة الإسماعيلية على مراتب متتالية ، ولا تُبقى هذه التعاليم فى أعلى مراتبها من الأصول الإيمانية الواجبة فى الديانة المحمدية إلا هيكلًا خاوياً وبناءً متداعياً ؛ ذلك بأن غاية ما تذهب إليه الإسماعيلية هو هدم كل عقيدة واقعية محدودة ؛

بل إنه في المراحل الإعدادية التي يقتضيها الاندماج في المذهب الإسماعيلي ينبغي أن يفهم المرید القرآن والشریعة فهماً مجازياً ، أى علیه أن ينبذ المعانى الظاهرة ولا یعنى بها لأنها ستار یحجب المعنى الروحى الصحیح . وكما أن مذهب الافلاطونية الحديثة یصبو إلى التجرد من الحجب الجثمانية وأن یعود الإنسان إلى الوطن السماوى : وطن النفس الكلية ، فكذلك یجب على من یرید الاندماج فى سلك الإسماعيلية أن یزج عن بصره الحجب المادية التى تغشى الشریعة ، وذلك بأن یرتقى إلى معرفة تتناهى فى السمو والدقة وأن یسمو إلى عالم الروحانية المحضة ، لأن الشریعة عندهم ما هى إلا واسطة تهذيبية ووسيلة تربیة ، ذات قيمة نسبية وأهمية عرضية وقتية . وهى تصلح لقوم لم یكتمل نضجهم بعد ، وهى رمز یتحتم البحث عن كنهه الحقیقى فى الخیر الروحى الذى تدأب الشریعة له وتسعى إليه . ویذهب الإسماعيلية إلى حد تكفير من لا یأخذ بهذه المبادئ الهادمة ، والكفار فى نظرهم هم من يفهمون الآيات القرآنية والأحكام الشرعية فهماً حرفياً بحسب معانیها الظاهرة .

وتبین الحادثة التالية مدى فهم الإسماعيلية للشریعة فهماً مجازياً وتحملاً لهم من قيودها ؛ وهى أن إسماعیل الذى تنتسب الفرقة إليه أنكر إمامته خصومه من الإمامية الاثنا عشرية لوقوعه فى محذور وهو أنه كان یتناول الحمر ، فأصبح غیر أهل لأن یلى الإمامة ، فرد علیهم مریده إن الله إذا اجتبی شخصاً للإمامة واصطفاه منذ مولده لتقلد هذا المنصب الخطير فى المستقبل ، طهره من الذنوب والأوزار وأفقده القدرة على إتيانها ، فتحریم الحمر لم یر فيه إسماعیل — ومن ثم مریدوه من الإسماعيلية — إلا معنى مجازياً ، وطبقوا ذلك على الأحكام والفرائض الأخرى كالصيام والحج وغيرها . . . واستخلص خصومهم من نظریتهم الدينية هذه ، أنهم یتحللون من النواميس الخلقية ویبیحون كل محذور ومنكر (١٥١) ، غیر أنا لا نستطیع أن نسلم أن هذا التصویر البشع تؤیده حقیقة حالهم .

وقد تيسرت الاستفادة من تعالیم هذه الفرقة فى شىء من البراعة والحدق مع حسن التدبیر وإحكام الخطط ؛ لأن طريقة الانخراط فى سلكها ، ومراتب تعاليمها المتدرجة ، تلاءمت كثيراً مع أساليب بث الدعايات السرية الغامضة ، وخلق الحركات المختلفة التى أثرت على بقاع شاسعة فى أنحاء العالم الإسلامى ؛ وقد كان

تأسيس الدولة الفاطمية في إفريقيا الشمالية ، ثم في مصر وغيرها من البلاد التي أخضعتها (من سنة ٩٠٩ م إلى سنة ١١٧١ م) ، ثمرة الدسائس الإسماعيلية .

ولم يقنع بعض الإسماعيلية بمن تقيّدوا بالمنطق بمظهر التجلي الأعظم للعقل الكلي الذي تجلّى بصورة وقتية في شخص الإمام الفاطمي ، ورأوا وجوب إيصاد هذه الدائرة . وفي سنة ١٠١٧ م اعتقدوا أنه قد حانت اللحظة التي يعلن فيها الحاكم بأمر الله الخليفة الفاطمي بأن التجسد الإلهي قد حلّ فيه ، وعندما اختفى الحاكم في سنة ١٠٢١ م — وربما مات مقتولاً — أنكر مريدوه موته وذهبوا إلى أنه يعيش متخفياً وأنه سيرجع . ولا يزال دروز لبنان يؤمنون إلى اليوم بطبيعة الحاكم الإلهية ، كما أن الطائفة التي عُرفت في تاريخ الحروب الصليبية باسم الخشاشين هي إحدى ثمار الحركة الإسماعيلية .

ويمكننا أن نقدّر العلاقة بين التعاليم الثورية الإسماعيلية والإسلام الواقعي إذا لاحظنا الطريقة الغالبة عليهم في إدراك الحقائق الدينية واستنباطها ، وهي طريقة التأويل المجازي ؛ فالحقائق لا توجد إلا في المعاني « الباطنة » ، أما المعاني « الظاهرة » فهي حجب مضطربة وأقنعة متناقضة . ومريدو الاندماج في الفرقة الإسماعيلية تُزاح عنهم هذه الحجب والأقنعة بالقدر الذي يناسب استعداداتهم ، ويتدرجون في هذا المضمار حتى تنهياً لهم المقدرة على مواجهة الحقائق وهي سافرة ؛ وهذا هو ما حدا بالفقهاء إلى تسمية أصحاب هذه العقائد بالباطنية ، مع أنهم يشتركون فيها مع الصوفية . فالصوفية بدأت كذلك بهذه المبادئ الأفلاطونية ذاتها ، حتى بلغت الغاية القصوى في التأويل الباطني^(١٥٢) ، ويستطيع الباطنية الإسماعيلية أن ينظموا كلمة كلمة أبيات جلال الدين الرومي الشاعر الصوفي التي تترجم عن الهدف الصحيح لفكرة التأويل المجازي :

« إعلم أن آيات الكتاب سهلة يسيرة ، ولكنها على سهولتها

تخفى وراء ظاهرها معنى خفياً مستتراً ؛

ويتصل بهذا المعنى الخفي معنى ثالث يحير ذوى الإِفهام الثاقبة

ويعيها ؛

والمعنى الرابع ما من أحد يحيط به سوى الله واسع الكفاية

من لا شبهه له ؛

وهكذا نصل إلى معان سبعة : الواحد تلو الآخر ؛
ولذا لا تتقيد يا بنى بفهم المعنى الظاهري ، كما لم تر الشياطين في
آدم إلا أنه مخلوق من الطين (١٥٣) .

فالمعنى الظاهري في القرآن شبيه بجسد آدم ، فما نراه منه هو هيئته الظاهرة
وليس روحه الخفية المستترة (١٥٣) .

ونذكرنا هذه المراحل المتوالية ، والتي يأخذ معناها الخفي العميق في الدقة ،
كما يذكرنا المعنى الذي تخفيه الحجب الظاهرة للعبارات المكتوبة ، بما يسميه
الإسماعيلية « تأويل التأويل » ، أي التفسير الباطني للتفسير الباطني . ففي كل
مرحلة أو درجة أعلى من سابقتها ، يصبح المعنى الباطني والرمزي المتعلق بالمرحلة
السابقة أساساً للقيام بتأويلات أخرى أعظم دقة والتواءاً (١٥٤) إلى أن يتبخر
تبخرًا تاماً موضوع التفسير الإسلامي الذي كان الأساس الأول منذ البداية .

وقد تفرعت عن الإسماعيلية بسبب إغراقها في التأويل إغراقاً لا حده ، فرق
هي دونها أهمية وأقل منها أثراً ، ومن أعظم هذه الفرق المذهب الباطني الخاص
بفرقة الحروفية — أي مؤولي الحروف — وقد أسسها فضل الله الأسترابادي
في سنة ١٣٩٧/٥٨٠٠ — ٩٨ . وهذا المذهب مبني أيضاً على نظرية التطور
الدوري للروح البكائية التي أقحم فضل الله شخصه في دائرتها ، زاعماً بأنه إحدى
مظاهر الألوهية وأن تعاليمه هي أتم وحى وأصدق ، وقد حملت هذه الدعاوى
ابن تيمورلنك على الفتك به ، فصار شهيداً مبدئياً .

وقد مزج فضل الله مذهبه بدعاوى رمزية وسفسطات خلافة المظهر ، وهي
نظريات رمزية عن الحروف وقيمتها العددية وما ادعاه لها من قيمة في إحداث
الآثار الكونية . واعتمد الحرفيون هذه الطريقة السحرية « القبالية » وتمادوا
فيها إلى حد بعيد ، وأوجدوا بذلك تأويلاً للقرآن قلّ ما أبقى على معانيه الأصلية !
ويلاحظ أيضاً أن مذهب الحروفيين في الحلول قوى الشبه بمذاهب الصوفيين ،
كما في تعاليم الطريقة البكتاشية التي تدين بالنظريات الحلولية (١٥٥)

وقد أصبحت العناصر العددية لنظرية الإمامة معتبرة من الأمور الثانوية ،
وذلك في كل ما ارتبط بفرقة الإسماعيلية أو تفرع عنها من فروع . وقد ارتضى
الإسماعيلية الأئمة الإثنا عشر ، وحظى عندهم هذا التقدير بأعظم القبول ؛ لأن

القاعدة عندهم هي رفض التأويل الحرفي للحقائق الدينية في الإسلام ، وكذا الإغراق في تطبيق الأحاديث العلوية والاستعانة بها مهما كان من الميسور التذرع بها للوقوف على المعارف الخفية والتعاليم الباطنية ، التي لا ينقطع الوحي الإلهي عن الترقى بها في طريق الكمال ، والتي يتحقق اكتمالها واضطراد ترقىها بفضل المظاهر الإلهية الدائمة التجدد .

١٩ — إن الطابع الفلسفي لفرقة الإسماعيلية لم يحررها مما اتصف به الشيعة عموماً من الفكر الضيق الجامد ، ويتجلى هذا على الأخص في نقطتين :
أولاً — غلا الإسماعيلية في الثقة غير المحدودة التي خولوها لأصحاب السلطة ، وهي تطابق في غلوها نظريتهم في الإمامة ولهذا أطلق عليهم اسم « التعليمية » ، أي الذين يعتمدون اعتماداً مطلقاً على سلطة الإمام التعليمية ، وهو ما يقابل عند أهل السنة حرية البحث الشخصي والعنصر الجمعي ممثلاً في فكرة الإجماع ، وقد كادها الغزالي في رسالة من رسائله جعلها على شكل محاوراة افلاطونية بينه وبين أحد التعليمية (١٥٦) . ولم تبتين الإسماعيلية في أحكام القرآن وشرائعه — بعد أن أوّلتها تأويلاً مجازياً — إلا معاني تتضمن ضرورة الخضوع المطلق لسلطة الإمام (١٥٧) ، وتفرع عن هذا التقديس لسلطة الإمام واجب الطاعة المطلقة للرؤساء ، كما هو الحال على الأخص عند طائفة الحشاشين إحدى فروع الحركة الإسماعيلية التي خلقت من هذه الطاعة العمياء حكماً إرهابياً صارماً (١٥٨) .

ثانياً — تشارك الإسماعيلية سائر فرق الشيعة في تعصبها المتطرف وبغضها للنحل والمذاهب المختلفة ويكفي — بدلاً من إيراد الشواهد الكثيرة الدالة على ذلك — أن نستشهد بفقرة صغيرة في مخطوط بليدن ، وهو كتاب إسماعيلي يبحث في الزكاة وفي تأويلها المجازي ، تقول « إن من أشرك مع إمامه سلطة أخرى ، أو ارتاب في وجوب الطاعة له ، كان كمن أضاف للنبي نبياً آخر أو كمن شك في نبوته ، وبذا صار كمن وضع مع الله إلهاً آخر ، وعلى ذلك فمن أشرك بالإمام أو شك في الإمامة أو أنكرها طارنجساً وليس بطاهر ، وأصبح ما يقتنيه هذا الرجل مما لا يصح استعماله (١٥٩) » .

ولا يزال الإسماعيلية يعيشون إلى اليوم جماعات متفرقة في أواسط الشام (١٦٠) ، وهم منفصلون عن طائفة الدروز التي تؤله الحاكم ، كما أنهم يقطنون

أجزاء أخرى من العالم الإسلامي ، وخاصة فارس والهند ، ويسمون هنالك باسم « خوجة » (١٦١) ، وقد شُيد حديثاً بزنبار بناء (١٦٢) تعقد فيه اجتماعات الإسماعيلية ،

ويرأس الإسماعيلية في الوقت الحاضر « أغاخان » ، الذي يزعم أن نسبه ينتهي إلى أحد فروع الدولة الفاطمية ، وذلك بصفته سليل أمراء الحشاشين الذين يدعون انتسابهم لخلفاء الدولة الفاطمية (١٦٣) .

وأتباع أغاخان يدينون له بالطاعة ، وهو يقيم في بومباي أو في نواحي أخرى من الهند ، ويعتمد في معيشته على ما يُجبي من الزكاة وما يُقدم له من الهبات السخية ، فهو واسع الثراء ويملك كثيراً من الموارد المالية . وهو رجل دنيوى المظهر إلى حد كبير ، ومشبع بأفكار الثقافة العصرية ، لذا كان من الطبيعي أن يخصص موارده للإتفاق على رحلاته العديدة . وقد زار لندرة وباريس والولايات المتحدة ، بل زار البلاط الملكي في طوكيو ، ولا شيء في مظهره يذكرنا بمبادئ المذهب الذي ينبغي أن يمثل ؛ وهو ينفق من أمواله بسخاء على حركات الثقافة العصرية في الهند الإسلامية . ويساهم بأكبر نصيب فيما يقام بها من منشآت (١٦٤) — وسوف نعمل على التعريف بالإسلام في الهند في القسم التالي — وقد اختارته عصبة الهند المسلمة All India Muslim League رئيساً لها (١٦٥) ؛ وهو ممن يؤيدون سيادة الإنجليز على الهند ، تلك السيادة التي يراها نعمة للشعوب الهندية . وفي حركة « السواراجي » الأخيرة أصدر لمسلمي الهند بياناً قصد به أيضاً غير المسلمين ممن يدينون بالديانات الأخرى ، أثبت فيه أن رغبة الهنود في الاستقلال هي رغبة طائشة حمقاء ونزعة متهوسة سابقة لأوانها ؛ ثم بين ضرورة الحكم الإنجليزي ونفعه ، كعامل من عوامل الاتحاد والتوفيق بين طوائف السكان ذوي الميول المتعارضة ، ممن يقطنون امبراطورية الهند (١٦٦) .

٢٠ — هذا ، وقد حبت العقائد الشيعية علياً وذريته بصفات خارقة جعلتهم فوق المستوى البشرى ، وتسنى لكثير من أساطير الأمم التي اعتنقت الإسلام — وهي أساطير تدور حول أبطال أشبه بالآلهة — أن تتسرب إلى الروايات العلوية ، فجددت بذلك حياتها بعد أن فقبت قوتها وتماسكها منذ زوال الديانات القديمة التي كانت ممتزجة بها ؛ فاكسب الأئمة العلويون صفات هؤلاء الأبطال

الأسطوريين ، وأمكن للعقائد الشيعية أن تنتظم دون صعوبة هذه الفئات ، ولم يتخرج الغلاة في أن يصلوا في تقديس الأئمة إلى ما فوق المستوى البشرى وأن يجعلوهم من الكائنات التي تساهم في تصريف القوى الكونية .

وقد سبق أن رأينا مدى ما وصلت إليه في هذا الصدد النظريات الشيعية حتى المعتدلة منها ؛ فالشيعة الغالية تقول بأن المواد النورانية لعل وآل بيته متحدة بعرش الله ، وذهبوا في إحدى خرافاتهم إلى أن الحسن والحسين كانا يحملان تفويذتين حشوهما من زغب جناح الملك جبريل (١٦٧) . وفي هذه البيئة غلب العنصر الأسطوري على أشخاص الأئمة العلويين ، فصار على مثلاً إلهاً للرعْد وظهر خلال السحاب يبرق ويرعد ، وما الرعد إلا مقرعته التي يضرب بها . وكما نسبت الأسطورة القديمة حمرة الشمس عند غروبها إلى دم « أدونيس » الذي قتله الخنزير البري ، نسبتها الأسطورة الشيعية إلى دم الحسين الذي سفك في كربلاء ، وأدعت أن غروبها قبل مقتله لم يكن أحمر اللون (١٦٨) . وحكى القزويني الجغرافي المتوفى سنة ٦٨٢ هـ سنة ١٢٨٣ م عن أمة الترك في « بغراج » أنه كانت تحكمها أسرة يرجع أصلها إلى يحيى بن زيد العلوي ، وأنهم يحتفظون بكتاب ذهبي دونت على غلافه مرثية في موت زيد ، وأنهم أحلوا هذا الكتاب مكانة دينية عظيمة ؛ فسموا زيدا ملك العرب وعلياً إله العرب ، وحينما كانوا ينظرون إلى السماء كانوا يقولون : « هاهو إله العرب يصعد وينزل » (١٦٩) .

وقد صبغت الإسماعيلية الآراء الدينية في الإسلام بعناصر الغنوصية والافلاطونية الحديثة ، مما جعل تعاليم هذه الفرقة ستاراً لحفظ البقايا الدينية للوثنية القديمة . وبما أن الإسماعيلية قد رفعت الأئمة العلويين إلى مستوى الألوهية ، فقد كان من السهل عليهم أن يتخذوا منهم « أقانيم » يسبغون عليهم تصورات الوثنية القديمة عن الألوهية ، وهي تصورات وعقائد ليس لها من الإسلام إلا الألفاظ والاصطلاحات الدينية الإسلامية التي تستر وراءها .

وهكذا ؛ بقيت الوثنية السورية القديمة في أودية لبنان في شكل ظاهره إسلامي شيعي ، وذلك في فرقة النصيرية التي تسكن الإقليم الواقع بين طرابلس وأنطاكية ، والتي يغلب على مذهبها الإثنا عشرى أفكار وعقائد لاشك في وثنياتها . وينبغي أن نلاحظ أنه في هذه البلاد التي تقطنها جماعات من هذه الفرقة الشيعية كانت الوثنية لا تزال سائدة فيها قبيل ظهور الإسلام ، وأن المسيحية ذاتها لم يثبت

لها قدم فيها إلا بعد وقت طويل (١٧٠) . وبعبارة أوضح يمكننا أن نقول بأن الآراء التي أدخلها الإسلام في هذه البلاد تبدو كأنها ممتزجة بالعناصر الوثنية القديمة ، فليس بها من الإسلام سوى المظهر . وإن الروح العامة لهؤلاء الأقوام قد احتفظت في الواقع بالتقاليد الوثنية التي كانت لأجدادهم ، وإن غيبتها من الناحية الظاهرية البحتة ، وذلك عندما طبقها هؤلاء الأقوام على الأوضاع الخارجية الجديدة التي للعبادات الإسلامية .

وفي هذا المزيج من الوثنية والغنوصية والإسلام ، لم يزد ما أضافه الإسلام على أن يكون صورة مباينة لما سبقه قد فرضها فرضاً على العبادة الوثنية القديمة ، كما أنه أطلق أسماء جديدة على الأفكار الدينية التي كانت للوثنية ؛ فمثلاً يقول النصيرية في أحد أدعيتهم : « عليٌّ خالد في طبيعته الإلهية ، وتوיד الحقيقة الكبرى أنه إلهنا على الرغم من أنه إمامنا في الظاهر (١٧١) » . وتمثل الفرق المختلفة علياً في القوى العديدة الخاصة بالظواهر الطبيعية المؤلهة ، وهو في نظر غالبيتها إله القمر ، ويبالغ الشيعة في تسميته فيطلقون عليه « أمير النحل » ، أي أمير النجوم . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن غلاة الشيعة قد أنزلوا محمداً إلى مرتبة أدنى من مرتبة عليٍّ ، وجعلوه يقوم بدور ثانوي بأن صار لعل « حاجباً » ، ويتألف منه ومن عليٍّ وسلمان ثالث من الآلهة تتصل به كل الزوائد المتعلقة بالعبادة الوثنية لمظاهر الطبيعة .

وإننا نجد في الواقع أن في عبادة عليٍّ وذريته والشخصيات المرتبطة بقصص العلويين — وكذا الأئمة — ما يدل على عبادة السماء والشمس والقمر وسائر القوى الطبيعية ، وقد تم هذا التحوير بسبب الغنوصية التي اجتازت كل هذه البقايا الوثنية وتخطتها ، وتتجلى حقيقة هذه العبادة للمريدين تبعاً لمراحل اندماجهم التدريجية في المذهب الشيعي .

وإن كانت الشريعة الإسلامية عند النصيرية لا تحتفظ في المراحل الأولى للاندماج إلا بقيمة رمزية ، كما هو الحال في الاسماعيلية الذين يشعر نحوهم النصيريون مع ذلك بالعداء ، فكل عنصر من العناصر الإسلامية الوضعية المحدودة يختفي تماماً عند المندمج في جماعتهم . والقرآن ذاته يحتل عندهم مكاناً ثانوياً بالنسبة لكتاب آخر يقدسونه ، وعلى الرغم من الأسرار التافهة الخاصة بالموائف هذه الفرق تسنى لنا معرفة ما يحتويه هذا الكتاب بفضل رجل مرتد

خرج من صفوفهم واعتنق المسيحية ؛ وكثيراً ما عالجت المؤلفات الأوربية والأمريكية هذا الكتاب من وجهة علم تاريخ الأديان (١٧٢) . والنصيرية من جهة أخرى يعارضون غيرهم من المسلمين مدعين أنهم « أهل التوحيد » ، وأنهم المترجمون الصادقون عن الفكر الشيعي القويم ، ويعدون الشيعة العاديين من الظاهرية ويعتبرونهم من أنصار التعاليم الدينية السطحية الذين لم يتغلغلوا في أعماق الوحدة الحقة ، ويحكمون عليهم بالتقصير ويسمونهم « بالمقصرة » ؛ لأنهم تخلفوا عن غيرهم في عبادة علي ، وقصّروا فيها عن القدر المطلوب (١٧٣) .

وفي الحق ، إنه إسلام اسمي فحسب ؛ هذا الإسلام الذي تمثله هذه الصور المتخفية ، الساترة للوثنية الآسيوية القديمة التي أضافت إليها أيضاً ، عندما تشكلت على هذه الصورة ، الكثير من العناصر المسيحية كقداس الأطعمة والنبيد وهو أشبه بالعشاء الرباني ، وكذا إحياء الأعياد الخاصة بالمسيحية . وتدل الشواهد المستنبطة من علم تاريخ الأديان ، على أن الفرق المختلفة التي يطرأ عليها مثل هذا الانحلال تكون قابلة غالباً لأن تنتق وتنتحل مجموعة من عناصر الديانات السابقة .

والآن ، قد بحثنا هنا ما نشاء من الفرق المخالفة المنشقة التي أثرت في نمو الإسلام وتطوره ، حتى استقرت الفكرة السنية استقراراً نهائياً ، وحددت معالمها تحديداً واضحاً . غير أن الأذهان لم تركز إلى الدعة والسكون ؛ فعليناً أن تفكر في الحركات الأينية التالية التي لا تزال آثارها مبدركة محسوسة إلى هذه الأيام .

الحركات الدينية الأخيرة

١ — بحث الأستاذ « وِستِمارك » في الفصل السابع من كتابه : « نشأة الآراء الخلقية وتطورها » ، الدور الذي تقوم به العادة في التكوين الابتدائي للأفكار المتعلقة بالأخلاق والقانون ، فقال : « إن العادات والتقاليد في المجتمع البدائي تقوم مقام القانون ، بل أنها تظل القاعدة المرعية الوحيدة للسلوك ، حين يكون التنظيم الاجتماعي في هذه الجماعة البدائية قد قطع شوطاً في سبيل الرقي (١) . » وقد وضّح قيمة العادة وخطرها كقياس من مقاييس القانون ، وكقاعدة من قواعد التشريعات الخلقية والقضائية ، مستنداً في ذلك على الكثير من المراجع الأدبية والتاريخية العظيمة القدر ، منتهجاً في بحثه البسط والتفصيل بطريقة لم يسبقه إليها واحد ممن عالجوا هذه الناحية في تاريخ الحضارة والقانون . وقد ألع خلال بحثه إلى الأفكار الخلقية عند البدو من العرب والتركمان . ولكنه أهمل مع ذلك ارتياد ناحية من نواحي دراساته الخطيرة الشأن ، ألا وهي فكرة السنة ومقدار أثرها في المجتمع العربي في العصور الجاهلية والإسلام . فنذ أقدم العصور ، كان المقياس الراجح الذي كان يحكم به العرب على شرعية الأعمال ولياقتها ، مهما كانت ظروف صدورها ، منحصراً في تساؤلهم عما إذا كانت هذه الأعمال موافقة للقواعد التي ألفوها ، أو العادات التي ورثوها عن آبائهم وأجدادهم . فما من أمرٍ أو فعلٍ يوصف عندهم بالفضل أو العدالة ، إلا إذا كان له أصل في عاداتهم الموروثة أو كان متفقاً معها . وهذه العادات التي تتألف منها السنة تقوم عندهم مقام القانون أو الديانة sacra ، كما أنهم كانوا يرونها المصدر الأوحد للشرعية والدين ، ويعتدون أطرافها خطأ جسيماً ، ومخالفة خطيرة للقواعد المعروفة والتقاليد المرعية التي لا يصح الخروج عليها ، وما يصدق عن الأفعال يصدق أيضاً عن الأفكار الموروثة . والجماعة يتحتم عليها

أن لا تقبل في هذا المجال شيئاً جديداً ، لا يتفق مع آراء أسلافها الأقدمين (٢) .
وتنبين من هذا ، كيف عارض المكيون النبي حينما أخذ يبشرهم بنعيم الجنة
وينذرهم بعذاب السعير وحساب يوم القيامة ، ولم يجدوا وجهاً للرد عليه سوى
اعتراضهم — الذي غلب عليهم ترديده — بأن آباءهم لم يسبق لهم أن سمعوا بمثل
هذه الأشياء ، وأنهم لا يستطيعون أن يترسموا طريقاً غير الطريق الذي
سلكوه (٣) ؛ ولذا فقد ظهرت لهم تعاليم النبي ، إزاء تقاليدهم القديمة الموروثة
« كدين محدث » ، بل إنهم اعتبروا هذا الدين بسبب جدته هذه ذمياً
مستقبحاً (٤) .

ففكرة السنة يمكن أن ندرجها بين الظواهر التي سماها سبينسر :
« بالعواطف القائمة مقام غيرها » sentiments représentatifs ، وهي النتائج
العضوية التي جمعتها بيئة من البيئات البشرية خلال الأجيال والأحقاب ، والتي
تركزت وتجمعت في غريزة وراثية تتألف منها الصفة أو الصفات التي يتوارثها
أفراد هذه البيئة (٥) .

وقد نقل العرب فيما بعد فكرة السنة إلى الإسلام الذي أمرهم بمخالفة سنتهم
القديمة ، وأصبحت السنة الإسلامية دعامة من دعائم الفقه والتفكير في الإسلام .
ولا شك أن نظرية السنة في الجاهلية قد أصابها تعديل جوهرى عند انتقالها إلى
الإسلام . ففي الإسلام أصبح المسلمون لا يطالبون بإحياء السنن الوثنية التي
لُست معالمها ، بل بدأوا بالمأثور من المذاهب والأقوال والأفعال التي كانت
لأقدم جيل من أجيال المسلمين ، وأصبح أفراد هذا الجيل هم المؤسسين لسنة
جديدة تغاير السنة العربية القديمة . وأخذ المسلمون منذ ذلك الوقت ، ينهجون
في حياتهم نهج الأساليب والآراء التي صح عندهم أنها من أقوال النبي وأفعاله ،
ويضعونها في المحل الأول ، أو تلك التي صححت عن الصحابة ، ويضعونها في المحل
الثاني ؛ ولم يُعنوا بالنظر في الأعمال إذا كانت في ذاتها صالحة قوينة لا غبار عليها ،
عنايتهم بالبحث والتنقيب عما قاله النبي والصحابة أو فعلوه في ظروف تماثلها (٦) .
وهم لذلك يتوارثون سنة النبي والصحابة ، ويدأبون على الاقتداء بهم فيها ، على
اعتبار أن هذه السنة هي الطريقة المثلى للتفكير الصحيح والعمل الصالح .
لهذا جعل الخلف من الحديث موضع ثقته الكبرى ، لاشتماله على ما أثر من
أقوال وأفعال السلف الذين يعدهم أئمة الهدى ومنار النهج القويم .

وقد بذلت جهود كبيرة خلال المرحلة الأولى من مراحل نمو الشريعة الإسلامية ، لكي يتهيأ للفقهاء أن يحتفظوا بحرية النظر والاستعانة بالعقل والبصيرة النافذة في استنباط الأحكام الشرعية ، وذلك في الحالات التي تفتقر إلى أحاديث صحيحة يوثق بها ، ويمكن تطبيقها على هذه الحالات للفصل فيها ، أو إذا كان المتواتر منها ضعيفاً مشتبهاً في صحته . ولكن لم يذهب فقيه من فقهاء المسلمين إلى القول بإنكار حق السنة — ممثلة في الأحاديث الصحيحة — في أن تكون المصدر الأول من مصادر استنباط الأحكام ، مما جعل ظهور الاستدلال العقلي والنظر الفلسفي في مضمار البحث الشرعي أمراً كمالياً محضاً .

وهكذا ، أصبحت الحاجة إلى السنة في الإسلام « عاطفة تقوم مقام غيرها » . ولم يكن للمؤمنين الاتقياء من هم سوى أن ينسجوا على منوالها وأن يسيروا على نهجها ، وأن لا يعملوا إلا ما أمرت به ، وأن يجتنبوا كل ما يناقضها ، بل كل ما لا يصادف تأييداً منها . وقد اعتبر المسلمون أن كل ما خالف السنة أو كل ما لا يتماثل معها تماماً ، كما يذهب المتطرفون ، إنما هو بدعة ، سواء أكانت المخالفة في المسائل الاعتقادية ، أم في أهون تفصيلات السلوك في الحياة العملية ^(٧) . وبذا أنكر المتشددون كل فعل أو قول مقطوع الصلة بسنن السلف الصالح ، أي إنهم أنكروا كل بدعة في أية صورة كانت .

٢ — وقد سهل كثيراً من الوجهة النظرية أن يفرض المتشددون مثل هذه القيود التي لم يتشكك المسلمون في صحتها ووجاهتها ، ولكنها مع ذلك اصطدمت في كل ناحية من نواحي الحياة العملية بمقتضيات الواقع ؛ لأن تطور ظروف الحياة والتجارب التي اكتسبتها الأمم الإسلامية بفعل العوامل الجغرافية والتاريخية ، قد فرضت عليها أحوالاً مغايرة لمقتضيات السنة وجرت بها إلى ملابسات تخالف تمام المخالفة أساليب الحياة والفكر في عهد الصحابة ؛ كما أن السوابق العديدة ، والمؤثرات الأجنبية التي أحاطت بالمسلمين ، حملتهم على أن يقوموا بهضمها وتمثيلها وصهرها ؛ هذه العوامل مجتمعة حتمت على المسلمين أن يبادروا بفتح ثغرة في حصن السنة المنيع ، حين تعذر عليهم أن يتقيدوا بالفكرة السنية المتشددة التي يعدونها المعيار الأوحد للحق والقانون .

هكذا سلم المسلمون وعقدوا الصلح ، وهكذا انتهوا إلى مفارقات دقيقة سهلت عليهم إقرار الكثير من البدع التي فتحوها أبواب السنة على مصاريعها .

وقد وضع الفقهاء طائفة من النظريات يتبنوا فيها الحالات والظروف التي يستطيع المسلمون فيها أن يوافقوا على بدعة من البدع ، بل يعتبرونها بدعة حسنة ومحمودة . ووجد الفقهاء والمتكلمون في العصور الإسلامية المختلفة المجال واسعاً للعمل في هذا المضمار ، بفضل ما أمكنهم أن يظهروه من حذق بارع وبصيرة نافذة ، وظلت الأمور تجري على هذا المنوال إلى وقتنا الحاضر* .

وإن فكرة الإجماع ، التي ثبتت قواعدها خلال هذا التطور الذي مرّ بالشريعة الإسلامية ، أصبحت عنصراً من عناصر التوفيق والتقريب بين السنة والبدع المستحدثة . وذلك أن المسلمين إذا اتبعوا عادة من العادات أو ألقوا تقليداً من التقاليد ، وارتضاه جمهورهم زمناً طويلاً ولم ينكروه ، أصبحت هذه العادة أو التقليد في النهاية جزءاً من صميم السنة . وقد ترتفع أصوات الفقهاء الورعين خلال بضعة أجيال مظهرين استياءهم وتذمرهم من هذه البدعة ، غير أن هذه البدعة كلما طال الزمن عليها وانعقد إجماع المسلمين على اتباعها تعتبر مباحة ؛ بل قد ينتهي الأمر بها إلى أن يشترط المسلمون مراعاتها ، ويرون البدعة كل البدعة في مخالفتها واطراحها ؛ وإذا فهم يصمون كل من يطالب بإعادة السنن القديمة وإحيائها بأنه « مبتدع »* .

* يذكر المؤلف أن المسلمين كانوا أولاً متشدين في الحرص على السنة والنفور من البدعة ، أيّاً كانت صورها ، ثم اضطرتهم الأحوال إلى التساهل في هذا وإقرار بعض البدع ، وتسمية بعضها بدعة حسنة . والمسلمون لم يخرجوا مطلقاً عن السنة ، ولا يرى أحد منهم سوء كل بدعة ومخاربتها ؛ فضرب من اللباس — مثلاً — لم يكن في زمن الرسالة ، إذا كان لا يدخل تحت اللبس (بتشديد اللام وضمها وضم الباء بعدها) المحظورة كالألوان من الحرير ، بدعة ولكنها غير مذمومة ، وكذلك القول في غير هذا المثل ؛ وإنما البدعة ما خالف قواعد الدين ومبادئه . ونرى الفقهاء يتناولون ما يعرفون من عادات البلاد المفتوحة ومعاملاتهم ، فيستهجنون بعضها ، ويقرون بعضها ، بعد عرضه على ميزان الشريعة .

** ذكر أن الإجماع أصبح أداة في إقرار بعض البدعة المستحدثة إذا سكّت المسلمون عليها . وهذا غفلة عن معنى الإجماع الذي هو حجة يؤخذ به في تسويغ ما توارد عليه ؛ ذلك بأن الإجماع هو اتفاق مجتهدي الأمة على حكم شرعي ، وأين هذا من عادة يسير عليها بعض المسلمين مسوقين بدافع ما ويتابعهم البعض الآخر ، وقد يكون ذوو الاجتهاد والرأي منكربين لها ؟ فثقل هذا لا يدخل في دائرة الإجماع . والاحتفال بالمولد النبوي — الذي تمثل به بعد — ليس من المجمع عليه بالمعنى السابق ، فهو عادة جرت ولا تزال موضع النظر من الوجهة الدينية ، وقد يكون عند بعض الفقهاء من النظر ما يستوجب الاقلاع عنها وتحريمها .

وإننا نجد في « مولد النبي » مثالا بارزاً يوضح لنا كيفية تطور البدعة وتحولها إلى سنة . والمولد النبوي عيد شعبي يحتفل به المسلمون في كافة أنحاء العالم الإسلامي السني في أوائل شهر ربيع الأول ، ويشترك في الاحتفال به أقطاب رجال الدين ، وكان علماء المسلمين لا يزالون حتى القرن الثامن الهجري يعدونه مخالفاً للسنة ، ونهت عنه غالبيتهم على اعتبار أنه بدعة مستحدثة في الإسلام ، وصدرت فتاوى كثيرة في تحريمه وأخرى في إباحته .

غير أن هذا العيد أصبح منذ القرن الثامن الهجري ، اعتماداً على إقرار جمهور الأمة الإسلامية وموافقتها ، جزءاً أساسياً جوهرياً لا ينفصل عن صميم الحياة الإسلامية ، وأصبح لا يتطرق إلى ذهن مسلم أن يفكر في صدده على أنه بدعة من البدع المستقبحة (٨) .

وتنطبق هذه الحالة أيضاً على أعياد دينية أخرى واحتفالات تعبدية كذلك نشأت في القرون المتأخرة ، واضطرت أن تجاهد في مبدأ الأمر لكي يُقرها العلماء ، بعد أن وصموها دهرأ طويلاً بأنها من البدع الدخيلة على الإسلام (٩) . ويثبت لنا تاريخ الإسلام أن علماء المسلمين مهما بلغوا من الصلابة والتعنت في مبدأ الأمر ، إزاء العادات والتقاليد التي يكون جمهور الأمة قد ارتضاها وأقر اتباعها ، لم يستنكفوا مع ذلك أن تهدأ مقاومتهم لتلك العادات والتقاليد التي اكتسبت حقها في الوجود ، وأن يقرروا أن الإجماع قد انعقد على استحسان ما كانوا يعدونه من قبل من البدع المنهى عن اتباعها .

٣ — ويمكننا أن نقرر على وجه العموم الحقيقة التالية : وهي أن أئمة الحياة الدينية الإسلامية وأقطاب الهداية والإرشاد فيها ، إذا كانوا قد تمسكوا بفكرة السنة ، صلاحاً منهم وورعاً ، فهم لم يظلوا دائماً جامدين معاندين لمقتضيات الحياة المتغيرة التي تحتتمها تطورات الزمن وتقلبات الظروف والأحوال ، وأنه من هذه الوجهة ليس من الصواب أن نعد الجمود وعدم القابلية للتغير من الصفات الملازمة للشريعة الإسلامية *

* ذكر أن الجمود ليس من ملازمات الشريعة . وقد علم مما سبق أن ما يجدر من العادات يعرض على ميزان الشريعة ؟ فما وافقها أُجيز ، وما نافرها أنكر . وليس للدين مصدر واحد هو العادات والتقاليد ؟ فقد يقر صاحب الرسالة عادة إذ لا بأس بها ، ولا تصبح مع هذا ضربة لازب . ومن المقرر أن العادات المحضة النبوية لا يطلب الاتساء بها ، وإن كان بعض المتشددین — كابن

ومنذ أقدم العصور الإسلامية التزم المسلمون أن يتجاوزوا في النظم السياسية والاجتماعية ما تقرر في عصور الإسلام الأولى من عادات وتقاليد، فلم تؤخذ عليهم رعايتهم للظروف الجديدة الطارئة؛ فلم يُنظر إلى ما ألتجوه من تخفيف أو توسعة على أنهم ارتكبوا عملاً لا يتلاءم مع تقاليد السنة وروحها.

ومن بين المذاهب السنية الأربعة يعترف المذهب المالكي « بالمصلحة » *utilitas publica*، أي ما يقتضيه الصالح العام كفكرة ينبغي أن تكون الغاية من تطبيق أحكام الشريعة، وعلى ذلك فمن الممكن التخلي عن القواعد التي قررتها الشريعة إذا ما ثبت أن مصلحة الجماعة تتطلب حكماً يغير حكم الشرع*، (وهذا يقابل في القانون الروماني: *corrigere jus propter utilitatem publicam*). ولا شك أن هذه الحرية لا تتعلق إلا بما يعرض من الحالات الفردية التي لا تجر إلى نسخ الشريعة الإسلامية نسخاً كاملاً. غير أن إقرار هذا المبدأ في ذاته، دليل على المرونة المباحة في دائرة الشريعة نفسها. ومما لا يحسن أن يمر بنا دون أن نتوه به في هذا الصدد ما صرح به الزرقاني، الفقيه الذائع الصيت المتوفى بالقاهرة سنة ١١٢٢ هـ / سنة ١٧١٠ م، في إحدى فقرات شرحه على موطأ مالك، من أنه من الممكن اتخاذ أحكام جديدة في الظروف التي تطرأ عليها حوادث جديدة، واختتم رأيه قائلاً: « ولا غرو في تبعية الأحكام للأحوال (١٠) ».

عمر — يأخذ نفسه بالانكسار بها. وينبغي أن نلاحظ أن الفقهاء دائماً يفرقون بين أعمال الرسول العادية، وأفعاله التشريعية.

* يقرر المؤلف أن المذهب المالكي يبيح الأخذ بالمصلحة العامة، ومن الممكن لهذا التخلي عن القواعد التي قررتها الشريعة إذا ما ثبت أن مصلحة الجماعة تتطلب حكماً يغير الشرع. وهذا غير معروف في فقه المالكية، وما كان ليقول به أحد من المسلمين. فمن يبيح لنفسه أن يغير أحكام الشرع تبعاً للمصلحة العامة التي يزعمها، والشارع أحكم الحاكمين وأدري بمصالح الناس! والذي عند المالكية القول بالمصالح المرسلّة، وهي ما لم يعرف عن الشارع اعتبارها أو إلغاؤها؛ فلو جاء في الشريعة حكم يعارض المصلحة، أو المناسب كما يعبر الأصوليون، فلا خلاف في إهماله وإطراحه. يعم، تقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، على ألا يضار ذو المصلحة الخاصة؛ فقد زيد في مسجد الرسول، واشترى الزائد من أصحابه في غير ضرار، لما كانت في ذلك للمصلحة العامة.

وإذا ، فالشريعة الإسلامية على حقيقتها لم تجعل باب الإصلاح والتجديد موصداً في وجه الإسلام ، واستطاعت الحياة الإسلامية بفضل هذه الحرية وما تحققه لها من حماية أن تأخذ عن المدنية الغربية ما يلائمها من نظمها الجديدة . غير أن هذه النظم كثيراً ما أثارت في بعض الحالات معارضة الجامدين والرجعيين ، ولكن اعترف بها أخيراً اعتماداً على ما أصدره العلماء من فتاوى رسمية ، وهم العلماء الذين يشهد الناس بفقهم حتى أصبحوا في مأمن من مهاجمة المغالين في الاستمسك بأهداب السنة . وفي الحق ، إن هذه ظاهرة مؤسفة ممضة ثقيلة على النفس ، إذ أن الأنظمة النافعة ، ذات القيمة العملية والمصلحة الحيوية ، لا يستطيع تنفيذها ولا تنال حق وجودها إلا عن طريق فتوى من الفتاوى ، وما لم يسبق تحقيقها مناقشات طائفة تبحث فيما إذا كانت هذه الأنظمة مما تبيحه الشريعة الإسلامية وتسمح بالأخذ به .

وهكذا ، أخذت الإصلاحات والتجديدات التي انتحلتها الأمم الإسلامية — وربما كان أولها إدخال المطبعة في القسطنطينية سنة ١٧٢٩ م — تنعم « بحقوقها المدنية » في هدوء واطمئنان ، محتمية بصكوك الحرية الدينية ، وهي هذه الفتاوى التي أباحها . كما أنه في الميدان الاجتماعي كان على فقهاء الشريعة أن يلتمسوا ، بحذقهم وتقاض بصيرتهم ، مختلف الوسائل للتغلب على الصعاب التي ظهر لهم أنها تعوق الإسلام عن الأخذ بمقتضيات العمران الحديث ، فهم مثلاً قد عانوا كثيراً من المشاق ، وبذلوا جهوداً طائلة ، لابتكار تفرعات دقيقة يستعينون بها على إباحة هذه النظم الجديدة ، فأصبح لا يجد المسادوز ، حتى من كان منهم شديد التمسك بدينه ، حرجاً في أن يؤمنوا مثلاً على أنفسهم في شركات التأمين ، مع أن المبادئ الإسلامية المتشددة ترى في هذا العمل شبهة لأنها تعدّه من قبيل الحظ والمصادفة . وكان على الفقه أن يزيل أيضاً عقبات كهذه فيما يتعلق بإباحة صناديق الادخار أو التوفير ، فهذا النظام لا يُعد مباحاً من الوجهة النظرية في مجتمع تحرم شريعته « الفائدة المالية » في كافة أشكالها ، (ولا تقتصر على الشكل الربوي منها ^(١١)) . ومع ذلك فالفتى المصرى الشيخ محمد عبده المتوفى سنة ١٩٠٥ ، تمكن في فتوى علمية ، أصدرها في هذا الموضوع ، أن يثبت للأمة الإسلامية أنه ليس في التوفير أو الادخار وما ينجم عنه من أرباح ما ينافى الشرع ، كما أن زملاءه من علماء القسطنطينية سبقوه في أنهم أصدروا

فتاوى تبيح للحكومة العثمانية من الوجهة الشرعية أن تعقد قروضاً على شكل سندات تدفع عنها لحاملها أرباحاً سنوية (١٢) * .

وفي عصرنا الحاضر يمكننا أن نتحقق من هذه الظاهرة ذاتها في ميدان المسائل السياسية الكبرى . فقد شاهدنا أنه عند قيام الثورات الأخيرة في الدول الإسلامية لم يصادف إدخال النظام الدستوري سواء في الممالك السنية أو الشيعية ، موافقة شبه اضطرارية فحسب ، من جانب علماء الدين ؛ ولكن هؤلاء العلماء استعانوا بالقرآن ذاته ليستخلصوا منه أن الحكومة النيابية هي وحدها الحكومة الشرعية الصحيحة (١٣) (ومن استدلالاتهم ما أولوا به في هذا المعنى كلمة « شورى » في الآية الثامنة والثلاثين من سورة الشورى : « والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون ») . كما أن الملائ الشيعيين ، الذين هم أصحاب السلطة النافذة في الحياة الدينية عند شيعة فارس ، والذين يؤيدون الثوار تأييداً دينياً ، استعانوا بالإمام المستور في مطالبهم البرلمانية ، كما صنع من قبلهم مجتهدو البلدتين المقدستين : النجف وكربلاء . وقد دأب بعض الفقهاء والثقات ذوي المكانة العلمية في البلاد الإسلامية ، أن يؤيدوا فيما وضعوه من الأبحاث الدينية العديدة ، مقتضيات الحياة السياسية الحاضرة ، وأن يعزروها بالآيات القرآنية والأحاديث ، كما اعتمدوا على وثائق الإسلام الدينية في تشجيع التقدم الثقافي في الحياة المدنية (كمسألة المرأة وغيرها ...) (١٤) .

٤ — هذه الأمثلة مستمدة من التطور الحديث في البيئات الإسلامية . ولكن الظاهرة التي تجلت لنا في هذه البيئات تدلنا على الاتجاهات الدينية التي غلبت عليها في القرون السابقة ، ومع ذلك يلزمنا أن نبادر بإضافة هذا الاستثناء : وهو أنه خلال هذه القرون كلها ، وجدت دائماً أقليات معاندة متصلة في

* يذكر المسلمون لا يرون حرجاً في أن يؤمنوا على أنفسهم في شركات التأمين ، مع أن المبادئ الإسلامية ترى في هذا شبهة . وإذا كانت المبادئ الإسلامية ترى في هذا شبهة ، كما يقول بحق ، فكيف يستطيع المتشددون هذا العمل ! قد يحصل هذا من بعض المسلمين ، ولا يكون دليلاً على اعتقاده حله ، فليس المسلم معصوماً من المعصية .

وفتوى الشيخ محمد عبده بشأن صناديق الادخار لم نرها حتى نعلم كنه ما فيها ، والظاهر أن الاستفتاء ضيغ في صورة ليس فيها تحديد الفائدة . وكذلك فتوى علماء القسطنطينية ، لم نرها حتى نحكم عليها . والذي نعلمه أن القرض بالفائدة رباً حرام لا يقدر على إباحته أحد ، ومن أقدم على ذلك ضرب بقوله عرض الحائط ، أيا كان القائل .

مسألة السنة والبدعة ، وكانت دائمة الرغبة في تحديد معنى البدعة الحسنة وحصرها في أضيق دائرة ممكنة ، طامعة في حفظ الإسلام نقياً خالصاً من شوائب البدع ؛ كما كانت تكافح بكل الوسائل الممكنة ، وكثيراً ماغلب عليها التعصب ، الطرائق النظرية والعملية التي كانت تستخدم للتوفيق بين السنة والبدعة . ولم تقتصر على مكافحة العادات المستحدثة التي تسربت إلى الحياة الشرعية والتي لم يعرفها المسلمون في حياتهم الأولى ، ولكنها ناهضت أيضاً النظريات الاعتقادية التي جهلتها العصور الأولى ، وكذا ما ترتب عليها من صيغ صاغها لها المتكلمون ؛ بل إن الآراء الأشعرية التي أصبحت جزءاً من مذهب أهل السنة ، استقيحتها هذه الأقليات ، ونددت بها تنديداً قاسياً ، معتبرة إياها من البدع التي لا مبرر لها والتي تستوجب المذمة واللوم .

والتاريخ الداخلي للحركات الإسلامية يمثل لنا كصراع دائم بين السنة والبدعة ، بين مبدأ التمسك بالحديث تمسكاً شديداً ، وبين الاتساع الدائم لآفاق الإسلام وتجاوز معالمه الأولى . وقد استمر هذا العداء خلال عصور الإسلام كلها ، وخلال مراحل تطوره الاعتقادي والفقهى . وإن ضرووة هذا الصراع ، وحقيقة استناده على موضوعات واقعية يتنازع المسلمون عليها ، لها أقوى دليل يدحض الفكرة الواسعة الانتشار التي عبر عنها كوين Kuenen في محاضرات « هُبرْت » حيث يقول : « لقد قُدِّر للإسلام بعد برهة وجيزة جداً من النمو والترقى ، أن يصب نفسه في قالب لا يحيد عنه وأن يتخذ شكله الثابت الذي لا يتغير^(١٥) » . ومع ذلك فكوين نفسه يربط بهذه الفكرة حقيقة ذكرها ، وهي أنه في أواسط القرن الثامن عشر تحولت الميول المتجهة نحو تطهير الإسلام من كل بدعة ، إلى حركة رجعية عنيفة ؛ وينتج من هذا على الأقل أن الإسلام في هذا العصر ذاته لو أنه كان قد صُبَّ في قالب جامد لا يترشح عنه ، فما كان ذلك ميسوراً إلا بقيام الفتن والمنازعات الدامية .

هـ — ولم يكن بين التيارات المختلفة للتفكير الاعتقادي في الإسلام تيار جد في تقبيح البدعة واضطهادها في نشاط ومثابرة كالْمذهب الحنبلي ، الذي يقدس أتباعه ذكرى رئيسه ومؤسسه الإمام الذائع الصيت أحمد بن حنبل . فقد برز من صفوف الحنابلة كبار المتحمسين الشديدي التعصب للسنة وأشد الخصوم عداوة لكل بدعة ؛ سواء أكانت في العقائد ، أو العبادات ، أو أساليب

الحياة وتقاليدها . ولو أن المسلمين انصاعوا لمتشددى الحنابلة وأخذوا بأرائهم، لجردوا الإسلام من معالمه وأعادوه إلى مادته الأولى التى كانت له عند نشأته بالمدينة ، ولأرجعوه إلى الشكل الذى كان عليه فى عهد الصحابة . ولكن يحسن بنا أن لانتقد أن هذه العقلية قد غلبت عليها التزعة الخيالية أو ما يمكن تسميته بالميل « الروماتكية » ، أى إنها تتشدد فى إحياء سنة المدينة بدافع الأمانى الوجدانية والهيام بسذاجة الماضى الجميلة . غير أننا لا نصادف فى نفوس هؤلاء المتشددين ، عبيد الألفاظ والحروف ، أثراً لإحساس عميق أو عاطفة متدفقة تملك زمام القلب ، وما تشددهم كله إلا المنطق الرسمى للسنة الذى يتخلل ثنايا احتجاجاتهم .

وفى الحق كانت توجد خلال القرون المتعاقبة مواد وفيرة تستوجب النقد والاستنكار ، وكان أول ما احتج عليه الحنابلة العقائد الروحية ومنهاج التفسير القرآنى الذى ترتب عليها . وقد سبق لنا أن رأينا أن هذه العقائد عدها الحنابلة زيفاً وزندقة ، حتى ما كان منها على مذهب الأشاعرة . ولم يرغب هؤلاء المتشددون فى أن يحيدوا قيد شعرة عن حرفية المتون ، ولا أن يجعلوها تعنى شيئاً يزيد أو ينقص عنها ، أو أن يخرجوا بها إلى هذه الناحية أو تلك ، فضلاً عن أنهم اتخذوا من الحياة الدينية مادة لمساجلاتهم . ولنُحجِّج هنا عن الدخول فى تفاصيل هذا النقاش ، مقتصرين على ذكر مثال واحد هو أقرب من سائر الأمثلة الأخرى لصميم الحياة الدينية فى الإسلام .

٦ — نشأ فى الإسلام بتأثير عدة عوامل ، بعضها بسيكولوجى والبعض الآخر تاريخى ، شكل من أشكال العبادة . وهذا الشكل مهما عُدد مناقضاً لفكرة الألوهية فى الإسلام ، ومهما اعتُبر خارجاً عن جادة السنة الصحيحة ، سرعان ما اكتسب « حقوقه المدنية » فى دولة الإسلام الشاسعة ، ويعتبر عند كثير من طوائف المسلمين وجماعاتهم أعظم خطراً وأعلى قدراً من جوهر الدين الإسلامى ذاته ، وهو الصورة الضحيحة التى يتجلى فيها الإيمان الشعبى . وهذا الإيمان الساذج يرى أن الله بعيد عن الناس ، وأن الأولياء المحليين هم أدنى إلى نفوسهم وقلوبهم ؛ ولهذا هم موضع التكريم فى عباداتهم ، كما أنهم مبعث مخاوفهم ومعقد آمالهم ومحل تبجيلهم وورعهم . وأضرحه هؤلاء الأولياء والأماكن المقدسة الأخرى المتصلة بها هى مواضع عباداتهم التى يرتبط بها أحياناً ما يظهره

العامة من تقديس وثنى غليظ لبعض الآثار والمخلفات ، بل أن العامة تخص هذه الأضرحة ذاتها بما لا يقل عن العبادة المحضة* . ويختلف تقديس الأولياء هذا ، من حيث شكله وطبيعته تبعاً للظروف الجغرافية والصفات الجنسية (الاثنوجرافية) للأمم الإسلامية ، وهي صفات يزيد في تباينها الأحوال القديمة التي كانت عليها هذه الأمم قبل اعتناقها للإسلام ؛ إذ أنه يوجد في أغلب مظاهر هذا التقديس بقايا الديانات التي قهرها الإسلام وقضى عليها ، وهذه البقايا تتفاوت في مداها وفي وضوح الشكل الذي انتقلت إليه وقوته . وقد أسبغت الخواص الإقليمية لتقديس الأولياء صفة شعبية على الطابع العالمي الموحد للإسلام ، وهذه الصفة الشعبية قد حددتها الظروف المحلية المختلفة (١٦) .

وعلاوة على الظروف الخاصة بالصفات الجنسية لكل شعب ، وهي الصفات « الإثنولوجية » ؛ فإن الحاجة النفسية التي سبق بيانها كانت ملائمة لنمو تقديس الأولياء في الإسلام وازدهارها ، وهي الحاجة إلى ملء الهوة التي تفرق بين المؤمن الساذج ورغباته اليومية وبين الألوهية المُحلقة البعيدة المنال ، والتي لا يمكن الوصول إليها إلا عن طريق القوى التي يمكن أن تكون وسيطاً بينه وبين خالقه ؛ فيشعر نحوها بالثقة ، ويظن أنها أقرب لروحه من الألوهية التي تتبوأ العلويات اللامتناهية فوق الكائنات البشرية ومخلوقات الحياة الدنيا .

إن الشعب يؤمن بالله ويخشاه كقوة كونية تسيطر على الحوادث الكبرى في هذا الكون ، ولكنه لا يفترض أنه تعالى يُعنى بالحاجات الضئيلة التي ترومها طائفة يسيرة من الناس ، بله حاجات فرد واحد . فلأن تزدهر الحقول المجاورة لمكان ما ، ولأن يكثر نتاج قطعان إحدى القبائل ، ولأن يُبل مريض من مرضه

* تكلم بأسراف على التوسل بالأولياء ، وتكلم بلسان المنكرين له كالوهابية ، وعد التوسل قريبا من العبادة أو يفوقها . ولا يرى مسلم ذلك ؛ فالعبادة — ومن مظاهرها الصلاة — لا يتوجه بها مسلم لغير الله ؛ وأما التعظيم الذي يكون من المسلمين للولي ، فليسوا منزلة عند الله بما قدم من عمل صالح ، وهذا تكريم في الواقع للعمل الصالح وترغيب فيه . وليس الأمر في التوسل بالخطر الذي يصوره المؤلف في عباراته المبالغة الغالية .

وقد يحتاج مثل ابن تيمية وابن عبد الوهاب بمحوادث وقعت في الصدر الأول ، وفيها التفير من مثل ما يقع فيه المسلمون اليوم ؛ لكن ذلك كان قبل استقرار التوحيد ، والناس لا يزالون حديثي عهد بالشرك ؛ فأما اليوم ، وقد استقر التوحيد وبطلت عبادة الأوثان ، فلا يجب هذا التشدد الذي يسبر عنه أمثال من ذكرنا .

أو أن تقر عينه بكثرة الذرية — هذه كلها أمور تهتم كثيراً الولي المحلى الذى أصبح موضع الثقة ومحط الآمال ؛ فإليه يؤتى بالقرايين وفى سبيل مرضاته تُنذر النذور لكسب نيّاته الحسنة ، أو إذا أردنا الاقتراب من الاصطلاحات الفقهية والآراء الإسلامية : « لكى تُرجى شفاعته عند الله تعالى » . كما أن أتباعه ومريديه يعدونه عماد الحق والصدق ، وأنه الحارس لها الكفيل بهما ؛ ويخشى الواحد منهم أن يحنث فى يمين حلف فيه باسم الولي ، أو أن ينكث بعهدة فى مكان يراه الولي ذا طهارة وقداسة ، أكثر مما يحمرّ خجلاً عند ما يحلف بالله باطلاً . ويقيم الولي بين أتباعه ، ويسهر على سرائرهم وضرائرهم وحقوقهم وفضائلهم . ولم يبق من إسلام المسلمين فى بقاع شاسعة من العالم الإسلامى — كبندو السهوب العربية وقبائل القابيل فى إفريقية الشمالية — إلا ما يزيد فى جوهره عن مظاهر تقديس الولي المحلى وما يرتبط بها من مراسم وشعائر . وإن الحاجة لتقديس الأولياء قد ساعدت الصفات الجنسية التى لهذه الشعوب على اطراد نموها ، وبقي بفضل هذا النمو كثير من عناصر الديانات السابقة للإسلام ، واستأنفت حياتها فى المظاهر العديدة الخاصة بتقديس الأولياء المحليين مكتسية فى الظاهر بستار إسلامى .

ومن الفصول المهمة فى التاريخ الدينى للإسلام الدراسة العامة للظواهر المرتبطة بهذه الاطرادات والزيادات التاريخية الدينية ، وليس فى استطاعتنا إلا أن نشير إليها هنا إشارة موجزة نرمى بها إلى بيان هذه الفكرة ؛ وهى أن أشكال هذا التقديس كانت منذ قرون عدة مباحة ومقبولة حتى من حيث المبدأ ، حتى من جانب السلطات الدينية الرسمية . وقد قنعت هذه السلطات بفصل مظاهر الوثنية الخشنة عن مثل هذا التصور للمعاني الدينية ، ولم يتيسر قط عملياً تحديد مدى هذا الفصل أو هذه التفرقة على وجه الدقة ، ولم تكن الديانة الرسمية منذ البداية متسامحة هكذا حيال مطالب الضمير الدينى للشعب . وفى الحق ، ليس من شئ أشد خروجاً على السنة القديمة وأظهر مناقضة لها من هذا التقديس المبتدع المفسد لجوهر الإسلام والماسخ لحقيقته ، وإن السنن الصادق الحريص على اتباع السنة لا بد أن يعده من قبيل الشرك الذى يستثير كراهيته واشمئزازه . وزيادة على ذلك ، فإن صفة النبي كما صورتها السنة ، قد أصابها التعديل والتحويل لكى تتلاءم مع تقديس الأولياء هذه ، وقد أقحمت فى علوم سير الأولياء hagiologie

وتقدیسهم hagiolatrie ؛ حتى نجم عن ذلك أن العقائد الشعبية وضعت صورة للنبي تتعارض تماماً مع البيانات البشرية التي صور بها القرآن والسنة مؤسس الإسلام .

وإن نداء الغيرة على السنة ، الذي ارتفع مدوياً لمحق البدع التي تشربت إلى عقائد الإسلام وعباداته ، لم يشتد بحق إلا عند ما هبّ لمناهضة التيار المناقض للسنة الملعادي لها ، وهو التيار الذي أحدثته مظاهر تقديس النبي والأولياء . ومع ذلك فقد مال الإسلام الرسمي بعد شيء من المقاومة ، إلى الأفكار الدينية السائدة التي أقرها الإجماع الشعبي والتي عني بتنظيمها وتلطيفها تلطيفاً فقهيّاً — وذلك فيما عدا بعض التحفظات المذهبية — ليتمج في نظام السنة ثمرة هذا التطور التاريخي .

٧ — وعلى الرغم مما أبداه العلماء من اللين والتسامح نحو هذه البدع ، فقد ظلت غريبة دخيلة في نظر الحنابلة ذوى الحماسة الروحية البالغة ، الذين اعتقدوا بأن العناية قد قيضتهم ليكونوا حماة للسنة رافعين للوائها ، ساعين لوقايتها من كل بدعة اعتقادية وتعبدية واجتماعية ؛ وهذه الفئة القليلة من المتحمسين ظلت ضعيفة لا تفوذ لها إزاء النزعات السائدة

غير أنه في أوائل القرن الرابع عشر الميلادي ظهر في سوريا فقيه جريّ أحسن التعبير عن ميول الحنابلة وآرائهم ، وهو تقي الدين بن تيمية الذي دأب في خطبه وكتاباته على مراجعة الإسلام التاريخي ، دارساً له من ناحية سننه القديمة ومائطراً عليها من ابتداع ، ثم هب لمناهضة البدع التي عملت على تحوير المعالم الأصلية للإسلام وتعديلها ، سواء أكان ذلك في العقائد أم في الأحكام والعبادات ؛ كما أبدى هذه الغيرة في مقاومة الآثار التي أحدثتها الفلسفة في الإسلام ، حتى الصيغ الكلامية الأشعرية ، على الرغم من أن السنة قد أقرتها منذ عهد طويل . وكافح ابن تيمية الصوفية ومبادئها الحولية ، كما استنكر تقديس النبي والأولياء ، وأنكر الحج إلى قبر النبي واعتبار المسلمين إياه عملاً ذا قيمة دينية عظيمة ، وعدّه بدعة مخالفة للدين ، وإن رأى المسلمون الاتقياء في زيارة المدينة تكملة للحج إلى مكة . لقد نهض ابن تيمية ، دون أن يوقفه شيء ، إلى مقاومة السلطات الدينية التي أضفت على المراسم الطفيلية الزائدة في العبادات صفة شرعية هي ثمرة الإجماع ، فقد كان يرجع دائماً في تحقيقها إلى السنة ، وإلى السنة وحدها .

وإن آثار التخريب المغولي أوجدت في الدولة الإسلامية حينئذ شعوراً عميقاً بالألم والتفجع ، فكانت مواتية لا يقاط ضمير الأمة الإسلامية وحملها على إحياء الإسلام وبعث قوته ، وذلك بالرجوع إلى السنة التي جرّ تغييرها إلى غضب الله ومقتته ، غير أن الحكومات الزمنية وكذا السلطات الدينية ، لم تشارك ابن تيمية في غيرته وحماسه ؛ لأن شعارها هو عدم إثارة ما يخيم عليه الهدوء والسكينة *Quieta non movere* ، فضلاً عن أن المسلمين لا يستطيعون أن يعودوا القهقري ؛ لأنهم يواجهون منذ عدة قرون نتائج تاريخية في ميدان الاعتقادات والأحكام الشرعية ، يتحتم عليهم احترامها كأنها من صميم السنة .

وكان المرجع الديني الأخير للإسلام أبو حامد الغزالي الذي اهتدى إلى صياغة ألف فيها بين التعبديات والعقليات والاعتقادات والصوفيات ، وأوجد منها نظاماً دينياً موحداً أصبح منذ ذلك الحين ميراثاً مشتركاً للإسلام السني ؛ ولذا ، أصبح الغزالي هدفاً سدّ إليه الحنابلة الجدد كل ما في جعبتهم من سهام ، رغبة منهم في مكافحة التطورات التاريخية والقضاء على آثارها .

ولم يحرز ابن تيمية نجاحاً عظيماً ؛ فقد سبق من محاكمة دينية إلى أخرى حتى مات في السجن سنة ١٣٢٨ م ، وكانت المؤلفات الكلامية التي صنفها العلماء بعد وفاته مباشرة تدور حول فكرة واحدة ، وهي معرفة ما إذا كان ابن تيمية زنديقاً أم منافعاً أميناً عن السنة . وقد عمل نفر من محبيه وأتباعه على إحاطة ذكره بهالة من القداسة ، بل أن خصومه سرعان ما اتجهوا إلى الوثام وتقريب شقة الخلاف ، متأثرين بما يشيع في مؤلفاته من روح الجد والغيرة على السنة والإخلاص للدين . وظل أثره محسوساً على الرغم من أنه كان يعمل بصورة خفية كامنة خلال أربعة قرون ، ومؤلفاته التي تُقرأ وتدرس كاثت في كثير من البيئات الإسلامية قوة صامته ، تثير من وقت لآخر انفجارات عدائية ، لمناهضة البدع الدخيلة على الإسلام .

ومن أثر مذهبه ، قيام إحدى الحركات الدينية الحديثة في الإسلام ، وهي حركة الوهابيين التي قامت في أواسط القرن الثامن عشر .

٨ — إن تاريخ الإسلام العربي زاخر بالأمثلة الكثيرة التي تبين اجتماع مواهب العلم الديني بصفات البطولة الحربية ، وذلك في شخصيات قوية قادرة على التوجيه والتنظيم . وكما أن السيف والقيثارة قد اجتمعتا في عصور الوثنية ،

فكذلك اتحد في الإسلام العلم الديني بالنبوغ الحربي ، واستخدمت هذه المواهب في مكافحة الكفر والزندقة ، والتاريخ القديم للإسلام مفعم بالأمثلة الكثيرة التي من هذا القبيل ؛ أو على الأقل ، إن الروايات الدينية — الغربية حقاً عن وقائع التاريخ الصحيح — قد عقدت أكاليل النبوغ في العلوم الدينية على كثير من أبطال الجهاد في الإسلام ، وأضافتها إلى ما أحرزوه من نصر ومجد .

وأقدم أنموذج لهذا الجمع بين المواهب العلمية والعربية ما أثر عن علي ابن أبي طالب وسيفه ، الذي تذكر الرواية أنه كان يمتشقه رجل كان مثلاً عالياً في الشجاعة النادرة ، وكان في نفس الوقت الحجة في كافة المسائل الدينية التي كان يعالجها بعلمه الديني الراسخ ؛ بل إننا نرى غالباً ، في الأخبار التاريخية المستيقنة نوعاً ما ، هذا الجمع بين المزايا الحربية والعلمية في أشخاص كانوا على رأس الجيوش المحاربة . ولكي تثبت استمرار هذه الظاهرة حتى عصرنا الحاضر ، يكفي أن ندلل عليها أولاً بعبد المؤمن في القرن الثاني عشر الميلادي ، الذي غادر كراسي التعليم ومنابر الوعظ ليكون على رأس حركة الموحدين ، ثم لكي يؤسس دولة إسلامية عظيمة في المغرب ، بعد حروب حماسية أثارها وقاد الجماهير فيها وأبدى فيها كثيراً من ضروب البسالة . وإليك البطل الإسلامي الحديث : الأمير عبد القادر الجزائري الذي قاوم الفرنسيين مقاومة حربية بأسلة عندما أخذوا في إخضاع بلاده الجزائر ، ولما انتهى جهاده جمع حوله في منفاه بدمشق طلابه ومريديه الذين تابعوا في إصغاء واجتهاد دروسه في الفقه المالكي والعلوم الدينية الأخرى في الإسلام . وممن يمثل هذه الظاهرة الفذة في تاريخ الإسلام الحديث « شامل » بطل الاستقلال القوقازي ، والمهديون الحرييون الذين ظهروا في السودان والصومال ، والذين سمعنا كثيراً من أخبارهم في أيامنا هذه ، ولو أنهم دون ريب أدنى مرتبة ممن سبقهم ؛ وقد برز هؤلاء المجاهدون أيضاً من صفوف طلاب العلوم الدينية الإسلامية . ومن أهم الحركات الدينية الحربية التي قامت بها الأمة العربية ، تلك التي أثارها في الأزمنة الحديثة في أواسط بلاد العرب محمد بن عبد الوهاب المتوفى سنة ١٧٨٧ م . فبعد أن درس ابن عبد الوهاب مؤلفات ابن تيمية وقد أقبل عليها بشغف زائد ، أثار في مواطنه حركة دينية أساسها بواعث دينية ، وسرعان ما عظم أثرها وكثر أنصارها ، ودفعت بالأمة العربية المفطورة على الحرب إلى خوض غمار القتال ، فأحرزت عدة انتصارات حربية باهرة نشرت من نفوذها وبسطت من سلطانها

حتى تجاوزت شبه الجزيرة العربية إلى بلاد العراق . وقد أفضت هذه الحركة إلى تأسيس دولة ، لا تزال مع ما مرّ عليها من التقلبات الكثيرة والمنافسات والمنازعات الداخلية التي أضعفتها ، قائمة إلى اليوم في أواسط بلاد العرب ، وتعدّ حاملاً ذا أثر قوى في سياسة شبه الجزيرة العربية .

ومع أن عبد الوهاب يختلف عن الفقهاء الحربيين الذين توهنا بذكرهم ، في أنه لم يمتشق بنفسه وهو على رأس أتباعه سيف البطل الحربي ، فلا أقل من أن آراءه الفقهية هي التي دفعت بصهره وحاميه الزعيم محمد بن سعود إلى القيام بمغامرات حربية لإقامة السنة الصحيحة وإعادتها ، فجرد السيف لكي يدافع على الأقل في الظاهر عن آراء ومبادئ دينية أراد أن يحققها في الحياة الدينية .

وإن أحدث من شاهد من الرحالة الأفرنج الاضطرابات الداخلية في هذه الدولة الدينية هو « يوليوس يوتنج » ، الذي تمكن من الإقامة في ربوعها وقتاً طويلاً في إحدى سياحاته في بلاد العرب (١٧) .

والحركة الوهابية هي التحقيق العملي لانتقادات ابن تيمية واحتجاجاته الحنبلية ؛ على البدع المخالفة للسنة التي أقرها الإجماع ، وعلى الصيغ الاعتقادية التي تقررت خلال التطور التاريخي للإسلام ، وعلى البدع المستحدثة في الحياة اليومية . ويكفي أن نذكر أن المذهب الوهابي يتشدد في قمع كل بدعة ، حتى إنه ينهى عن تدخين الطباق وتناول القهوة التي لا يمكن بطبيعة الحال الاستدلال على شرعية تناولها من سنة الصحابة ، والتي لا تزال إلى اليوم محظورة في أرض الدولة الوهابية على أساس أنها كبيرة من الكبائر .

وقد عاشت جموعهم المسلحة في بلاد العرب ، ولم تقو الدولة العثمانية على صدها ، إلى أن برزت لهم جنود الوالي المصري محمد علي التي هبت لنصرة السيادة التركية الاسمية . وقبل مجيء المصريين كانت جموع الوهابيين قد طبقت على المساجد ، التي ينحصر أهل السنة والشيعة بأكثر نصيب من الرعاية والتقديس ، فحربتها لأنها عدتها مراكز لأقبح صنوف الشرك ، ورأت في التقاليد والمراسم المرتبطة بها ما يجعلها شبيهة بالوثنية ، كما تابعت ابن تيمية في مذهبه فعدت أيضاً من الوثنية ما ينحصره المسلمون لقبر النبي من تقديس بالغوا فيه إلى درجة العبادة* .

* لا ندرى كيف يذكر أن المسلمين يبالغون في تقديس قبر النبي إلى درجة العبادة ؛ مع أنهم يذكرون دائماً في صلواتهم : « وأشهد أن محمداً عبده ورسوله » ، وأنهم يعلمون أنه ميت في قبره !

وقد أتى الوهابيون هذه الأعمال كلها باسم السنة والعمل على إحيائها وإعادتها ، وهم في جهادهم هذا يتمثلون بالسلف الصالح . على أنه فيما يتعلق بقبر النبي نرى أن عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموي قد سبقهم في هذا المضمار ؛ فقد عمل ، استمساكاً منه بالسنة ، على توجيه قبر النبي عندما أمر بعمارة وجهة أخرى غير الوجهة الأصلية للقبلة ، خوفاً من أن يجعل الناس من هذا الأثر موضعاً للعبادة ، وهذا ما أراد منعه عند ما جعل اتجاه موضع الضريح مخالفاً للاتجاهات المتبعة في المساجد^(١) . وفضلاً عما حرّمه الوهابيون من عبادة الأضرحة والمخلفات ، فقد ناهضوا بدعاً أخرى ومنعوها ، وهي البدع التي طرأت على العبادات الإسلامية ، ولا سيما إلحاق المنارات بالمساجد واستعمال المساجح مما كان مجهولاً في العصور الأولى للإسلام ، فقد رأوا أن العبادات يجب أن تمثل بدقة ظروف عهد الصحابة وأحوالهم . أما فيما يتعلق بالحياة اليومية فقد أعادوها إلى بساطتها الخالصة من كل شائبة ، كما تواتر الخبر الصحيح عنها في مئات الأحاديث المروية عن الصحابة بل وعن الخلفاء أنفسهم ، وقد حرّموا كل صنوف الترف ، وجعلوا من تقاليد المدينة في القرن السابع الميلادي بعد انقضاء ألف عام عليها أنموذجاً يحتذى وقاعدة للأخلاق والسلوك في الدولة السنية الوهابية .

وعن موقف الوهابيين من تقديس الأولياء الذي كان الهدف الأساسي من حملاتهم ، يمكننا أن نستخلص منه أنهم جديرون بالاسم الذي أطلقه عليهم « كارل فون رنسنيتي » وهو « هدامو المعابد في بلاد العرب » وذلك في قصة وضعها عنهم ، وصف فيها حياتهم الاجتماعية ، وبين فيها ظاهرة أجمعت عليها المصادر الأخرى ، وهي روح النفاق والتقوى الكاذبة ، التي تتطلب « تطهراً » ظاهرياً شديداً .

ويتجلى ما للمبادئ الوهابية من أثر عظيم ، في الظواهر المشابهة لها التي ظهرت في جهات نائية في العالم الإسلامي ، والتي نشأت دون ريب نتيجة لأثر هذه الحركة الوهابية العربية .

٩ — وإذا أردنا البحث في علاقة الإسلام السني بالحركة الوهابية ، نجد أنه مما يسترعى انتباهنا خاصة ، من وجهة النظر الخاصة بالتاريخ الديني ، الحقيقة

التالية: يجب على من ينصب نفسه للحكم على الحوادث الإسلامية أن يعتبر الوهابيين أنصاراً للديانة الإسلامية على الصورة التي وضعها لها النبي والصحابه، فراد الوهابيين وغايتهم إنما هي إعادة الإسلام الأول كما كان. وهذا يصادف غالباً من الوجهة النظرية موافقة وتسليماً حتى من جانب العلماء^(١٩)، أما من الوجهة العملية فلا بد أن يحكم عليهم أهل السنة بأنهم من الخوارج المنشقين؛ إذ أن الحائد عن جادة الدين القويم هو ذلك الذي يخرج على الإجماع ويرفض ما اتفق أئمة المسلمين خلال أعصر التاريخ على حله وسنيته وعدالته. وليس في هذه الحالة من حاجة إلى المطالبة بالوثائق والأسانيد القديمة للسنة، لأن ما اتفق عليه الإجماع أصبح سنة من تلقاء نفسه، وليس سنياً إلا كل ما يوافق الديانة العامة المعترف بها وكل ما يتفق وتقاليدها وأحكامها المتبعة، وما يعارض هذا الإجماع يعد ضلالاً وزيفاً^(٢٠).

ومن هذه المقدمات ليس في وسع المسلم إلا أن يستخلص نتيجة واحدة: وهي أن الوهابيين الذين لا يشك أحد من الناس في إخلاصهم للسنة، يناهضون ويحرمون أموراً هي إما من الأمور المباحة في المذاهب الأربعة المعترف بسنتها، أو أن بعضاً منها هو موضع التحبيذ والتفضيل؛ ولذا، فالوهابيون قوم قد خرجوا عن نطاق الإسلام السني، وصنعوا ما صنعه الخوارج في العصور الإسلامية الأولى. ومنذ القرن الثاني عشر الميلادي أجمع أهل السنة على اعتبار الغزالي الحجة النهائية القاطعة للإسلام السني والمراجع النهائي لتعاليمه، وقد عمد الوهابيون في مجادلاتهم الفقهية والكلامية مع أنصار السنة المكية إلى مقاومة تعاليم الغزالي، وهي مقاومة لم تقتر حداثتها إلى اليوم، وذلك بالاحتجاج بأراء ابن تيمية التي رفضت السنة الغالبة أن تأخذ بها؛ فالغزالي في جانب، وابن تيمية في جانب آخر، وقد اتخذ من اسميهما الفريقان المتناظران: أهل السنة والوهابيون، شعاراً لهم فيما شجر بينهم من نزاع، وقد أقر الإجماع تعاليم الغزالي واعتمدها، وكل من يرى من المسلمين غير ذلك فقد قطع صلته بالإجماع وخرج عليه؛ وإذا، فالوهابيون على الرغم من سنيته المنطقية ونزعتهم الإسلامية البحتة، ينبغي اعتبارهم من الخارجين المارقين، كما يجب أن يوصموا بهاتين الرذيلتين.

١٠ — بينا الحركة الوهابية التي نشأت في شبه الجزيرة العربية، والتي أتينا

على وصف موحياتها وتناجها ، توجه نظرها إلى الماضي وتنكر الصفة الشرعية لما أحرزه المسلمون من تقاليد وسنن خلال تطورهم التاريخي ، ولا تريد أن تعترف بالإسلام إلا على هيئة حفزية متحجرة من حفريات القرن السابع الميلادي ؛ نجد حركة أخرى من الحركات الطارئة التي حدثت في الإسلام في عصر أحدث من عصر قيام الوهابية ، تؤمن بالتطور الديني للجنس البشري وتجعل من إيمانها هذا مبدأً أساسياً من مبادئها وفكرة حيوية في تعاليمها ، وأعنى بها الحركة البابية التي كان مهدها في بلاد الفرس .

وهذه الحركة صدرت دون ريب عن ضرب من ضروب التشيع ، وهو المذهب السائد في هذه البلاد ، غير أن مبادئها الأساسية ترتبط تاريخياً بفكرة صادفتنا في القسم السابق ونوهنا بأنها الفكرة الرئيسية في مذهب الإسماعيلية ، ونعنى بها تحقيق الكمال الذاتي للوحي الإلهي عن طريق التجلي التدرجي الارتقائي للعقل الكلي .

في بداية القرن التاسع عشر ظهرت فرقة جديدة أخذت بمذهب الإمامة الذي تؤمن به طائفة من الإثنا عشرية من الشيعة : وهو مذهب الشيخين الذي يخص أتباعه « الإمام المستور » ومن سبقه من الأئمة بالقداسة الزائدة والعبادة الخالصة ، ويرون على أسلوب الغنوصيين أن الصفات الإلهية قد حلت في أشخاصهم وتجسدت ، وأنهم القوى الخالقة ؛ وبهذا بلغوا بالأسطورة الإمامية المعروفة إلى مدى بعيد ، وتحتم بذلك وضعهم في مصاف الغلاة .

وقد ترعرع في هذه البيئة الشاب الورع « ميرزا علي محمد » الشيرازي الذي ولد سنة ١٨٢٠ م . وقد شهد له أصحابه بسبب مواهبه الفائقة وحماسته المتقدة بأن العناية الإلهية قد اصطفت له لغاية سامية ، وكانت هذه الشهادة من إخوانه في المذهب الملتهمين غيرة وحماسة إيجاء قوياً أثر في عقل هذا الشاب الغارق في تأملاته وأفكاره ؛ فاعتقد أخيراً في نفسه أنه يؤدي رسالة سامية فوق مستوى البشر ، وأن أدائها هو نتيجة حتمية ملازمة مع التطور التاريخي للإسلام والتحقق الكامل لرسالته العالمية . وبعد أن اقتنع بأنه الباب الذي أشرقت منه على العالم الرغبة المعصومة التي « للإمام المستور الذي يعد المصدر الأعلى لكل حقيقة وهداية » ، سرعان ما جال في روعه أنه أكبر من أن يكون أداة لإمام الوقت الذي يحيا ليعلم الناس ويهديهم رغم اختفائه عن الأنظار ، وقد رفع الله

قدره على إمام الوقت اقتصاداً في مراحل التطور الروحي واختصاراً لمراتب الهداية، فاعتقد أنه المهدي الجديد الذي لا بد من ظهوره على وجه التحقيق حوالي نهاية الألف الأول من السنين بعد ظهور الإمام الثاني عشر (٢٦٠هـ - ١٢٦٠هـ)، ولكنه لا يلي مرتبة المهدي وفقاً لنظرية الشيعة في ظهور المهدي. إن عند الباب أن المهدي ينبغي أن يكون مظهراً من مظاهر العقل الكوني، «أن يكون محل ظهوره» (وهو في هذا يتابع مبادئ فرقة الإسماعيلية)، كما أنه هو أرفع مراتب الحقيقة التي حلت في شخصه حلولاً مادياً جثمانياً، وقد اختلفت في شكلها الظاهري فحسب مع المظاهر السابقة لهذه المادة الروحانية المنبعثة من الله تعالى، ولكنها في حقيقتها وجوهرها تماثل معها تماماً؛ فموسى وعيسى اتخذوا من شخصية الباب سبيلاً إلى العودة إلى الدنيا، كما تجسد في شخصه غيرهما من الأنبياء الذين تجلى العقل الكلي الإلهي في صورهم الجثمانية منذ أقدم العصور والأحقاب. وقد دعا الباب أتباعه ومريديه إلى بغض الملأ (وهو الاسم الذي يطلق على علماء الدين في فارس)، بسبب تقابحهم وورعهم الكاذب وتكالبهم على الدنيا، ولم يدخر وسعاً في أن يرفع الوحي المحمدي درجة نحو النضج والكمال؛ ففسر الجزء الأكبر منه تفسيراً مجازياً، ولم يُعن بفرائض الإسلام وشرائط طهارته المرهقة وأبدل جزءاً منها بغيرها، كما أول حساب الآخرة والجنة والنار تأويلاً مخالفاً لما عرفه المسلمون. وقد سبقه في هذا أصحاب الفرق السابقة التي أولت البعث بأنه مظهر دوري متجدد للروح الإلهية؛ اللاحق فيه له علاقة بالسابق وينقل الحياة الجديدة إلى ما يليه، وهذا عندهم هو معنى «لقاء الناس لربهم»، وهو ما تسمى به الحياة الآخروية في القرآن. ولم تكن النظريات التي أتت بها هذا الشاب الفارسي المنجذب قاصرة على المسائل الاعتقادية والشرعية، والتي قصد بها مناهضة فقه الملأ والتخلص من ضيقه وجوده، بل أنه نفذ بتعاليمه إلى الظروف والأحوال الاجتماعية التي تحيط بإخوانه في الدين، وتغلغل فيها. فأتى بنظريات أخلاقية تطابق العقل والذوق السليم، طالب فيها بالإخاء بين كافة أفراد الجنس البشري بدلاً من إقرار الفوارق التي تفصل بين الطبقات والديانات، ورغب في أن يجعل المرأة على قدم المساواة بالرجل، وذلك بانتشارها من الدرك الأدنى الذي وضعتها فيه تقاليد الحياة العملية باسم الدين والسنة. وقد بدأ بإلغاء الحجاب الذي فرض عليها، وإنكار ذلك

الأسلوب الممجى في الزواج الذي أصبح جزءاً من تقاليد المجتمع الإسلامى مع أنه ليس من النتائج الضرورية للقواعد الدينية ، وأضاف إلى مذهبه في توثيق الرابطة الزوجية أفكاراً تتعلق بواجبات الأسرة وإصلاح طرائق التربية * .

وإذاً ، فقد أدخل « الباب » في نطاق إصلاحاته الدينية قواعد تبني عليها الحياة الاجتماعية ، لأنه ليس مصلحاً دينياً فحسب ، وإنما هو في نفس الوقت مصلح اجتماعى . ومع أنه اعتمد في مذهبه على مقدمات صوفية وغنوصية ، فقد ظلت هذه المقدمات تتخلل تعاليمه التى بنى عليها نظريته الكونية ، كما مزج آراء الثقافة العصرية بالذائق الفيثاغورية ، ولعب كالحروفين بتجميعات الحروف واهتم بما لها من خطر كبير من حيث قيمتها العددية ؛ وكان أخطرها شأنها في تقديراته الرقم ١٩ تسعة عشر ، الذى جعل منه نقطة مركزية استند عليها في حساباته التى تشغل جانباً كبيراً من مباحثه وأفكاره .

وكما أنه فيما بثه من التعاليم ، رأى في شخصه الممثل الحقيقى للأنبياء السابقين ، والمعبر عن رسالاتهم — وهى فكرة ترجع فى أصلها إلى الغنوصية ، وجاءت بها الفرق المسيحية التى خرجت على الكنيسة قبل ظهور الإسلام (٢١) — فقد أعلن كذلك أن هذا التجلى للروح الإلهى الذى تجسد فى شخصه لهداية أهل عصره ، سوف يتجدد فى المستقبل .

وقد أودع الباب ، مجموعة نظرياته وآرائه فى كتاب دينى ، هو موضع تقديس البابيين وإكبارهم ، ألا وهو كتاب « البيان » . غير أن هذه الآراء بدت للسلطات القائمة على جانب عظيم من الخطورة ، سواءً من الناحية الدينية أو من الناحية السياسية ، فاضطهدت صاحب الدعوة وأعوانه الذين التفوا حوله ، ومنهم البطلة « قرة العين » الجديرة بالشفقة والرحمة . ثم نكلت بهم تنكيلاً قاسياً من

* يذكر عن الباب أنه أتى بنظريات أخلاقية تطابق العقل والذوق السليم ؛ كالأخاء بين كافة أفراد الجنس البشرى ، والتسوية بين الرجل والمرأة . وقد جاء الإسلام بالتسوية بين الجنس البشرى كافة ، ودعا الناس جميعاً إلى دين عام يجعلهم سواء لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى ، والتفاوت بالتقوى والدين الحق لا سبيل إلى إنكاره فى العقل . فأما التسوية بين الرجل والمرأة فكأنه يعنى الميراث ؛ والذوق السليم ، والعقل الذى يدرك عظم تبعة الرجل فى كل حالاته ، يدرك حكمة التفريق فى هذا . وأما سائر الحقوق فالرجل والمرأة سواء ، إلا ما يضطلع به فريق وحده دون الفريق الآخر .

تشريد ومطاردة ثم أسامت فريقاً منهم للجلاد . وأعدمت على محمد نفسه في يولييه سنة ١٨٥٠ م . أما أتباعه الذين فروا من الموت والتعذيب ، والذين اشتدت حماسهم وقوى تعلقهم بمذهبهم بسبب ما عانوه من الاضطهاد ، فقد أمكنهم أن يلتجئوا إلى الأراضى التركية .

وبعد وفاة صاحب الدعوة بقليل دب الشقاق في جماعة البابية ، لأن التلميذين الذين اصطفاهما الباب وخصصهما لهداية الجماعة ، آمن بكل واحد منهما فريق من رجال البابية ، وأقر كل فريق لزعيمة بأنه المترجم الأمين عن رغبات الباب . وقد التفت الأقلية حول « صبح أزل » الذى اتخذ مركزه بمدينة « فاما جوستا » بجزيرة قبرص ، وكان يرغب في إبقاء البابية على الصورة التى تركها عليها مؤسسها ؛ فأتباعه هم إذاً ، الباييون المحافظون . أما الأغلبية فقد التفت حول مذهب الرسول الآخر « بهاء الله » الذى رغب بعد سنة ١٨٦٠ م ، إبان إقامة البايين المنفيين بأدرنة ، فى أن يبادر إلى تحقيق المرحلة التالية فى النظام الدورى التعاقبى ، فأعلن بأنه المظهر الأكمل الذى بشر به أستاذه والذى يتيسر بواسطته إبلاغ رسالته إلى مرتبة أعلى من مراتب الكمال . فعلى محمد كان السابق الممهد لبهاء الله ، وبهاء الله بالنسبة للباب كيوحنا المعمدان بالنسبة لعيسى ، وفى شخص بهاء الله عادت الروح الإلهية للظهور لى تنجز على الوجه الأكمل العمل الذى مهد له هذا الداعية الذى بعث قبله ؛ فبهاء الله أعظم من الباب ، لأن الباب هو القائم ، والبهاء هو القيوم « أى الذى يظل ويبقى » . ولا عجب ؛ فقد وصف الباب خليفته فى المستقبل قائلاً : « إن الذى يجب أن يظهر فى يوم من الأيام هو أعظم من ذلك الذى سبق ظهوره (٢٢) » .

وقد فضّل بهاء الله أن يتسمى باسم « مظهر » أو « منظر الله » الذى يجتلى فى طلعه جمال الذات الإلهية ، والذى يعكس محاسنها كصفحة المرآة ، وهو نفسه « جمال الله » الذى يشرق وجهه ويتألق بين السموات والأرض ، كما يتألق الحجر الكريم المصقول (٢٣) . وبهاء الله هو الصورة المنبعثة الصادرة عن الجوهر الإلهى ، ومعرفة هذا الجوهر لا تتأتى إلا عن طريقه (٢٤) . وقد رأى فيه أتباعه أنه كائن فوق البشر ، وأضافوا عليه كثيراً من الصفات الإلهية ؛ ولنقرأ للتدليل على هذا ، الأناشيد الحماسية التى خصصها أتباعه لمديحه وتقريره ، والتى نشرها الأستاذ برون (٢٥) .

وبسبب النزاع الذي شجر بين أتباع هذا الفريق الجديد والباييين المحافظين ،
نفي بهاء الله مع أعوانه إلى عكا حيث بسطَ قواعد مذهبهِ وجعله نظاماً محدوداً
لم يعارض به فحسب « ملة الفرقان » ، أى الذين يؤمنون بالقرآن ، وإنما عارض به
أيضاً « ملة البيان » أى الباييين القدماء الذين يناوئون الإصلاح ولا يريدون أن
يتجاوزوا كتاب البيان ..

وقد بين بهاء الله مذهبهِ في مجموعة من الكتب والرسائل باللغة العربية
والفارسية وأشهرها « الكتاب الأقدس » (٢٦) . وفيها زعم بأن لموحياته
المدونة أصلاً إلهياً ، يقول : « إن هذا اللوح هو كتابة خفية محفوظة منذ
الازل بين الكنوز الإلهية المكنونة التي رقتها أنامل القدرة الإلهية » . وقد
زعم فضلاً عن ذلك بأنه لا يكشف عن كل ما يشتمل عليه مذهبهِ من درر نفيسة
محققة لنجاة الإنسان وخلصه — ومن هذه الدرر بعض الأفكار الخفية —
ويظهر أنه احتفظ بها للنخبة المختارة من مريديه ، فلا يبوح بها لأحد سواهم .
كما قصد أن يبين للناس أنه يخفى عن خصومه قدراً معيناً من أفكاره وتعاليمه ،
إذ يقول في فقرة من فقرات كتبه : « لا نريد قط أن نعالج هذه المراتب ولا أن
نقصّلها ، لأن مسامع خصومنا مرهفة متيقظة ، تترقب شيئاً تتذرع به لمعادتنا ،
زاعمة أنه يناقض الذات الإلهية الحقّة ويتعارض مع دوامها ؛ وهم لن يضلوا
قط إلى خفايا العلم وكنوز الحكمة ، التي أحاط بها ذلك الذى تجلّى مع إشراق سناء
الذات الإلهية وبهائها . »

وهذا التجلّى للعقل الكونى الذى ظهر فى شخص بهاء الله ، والذى قصد
به إتمام ما بثه المؤسس الأول من تعاليم ، قد نسخ الرسالة البائية فى بعض نقطها
الجوهرية ؛ فبينما البائية ، فى حقيقتها ترمى إلى إصلاح الإسلام ، يتقدم بهاء الله
بفكرة واسعة النطاق وهى إيجاد ديانة عالمية يتحقق بواسطتها الإخاء الدينى بين
الناس كافة ! وكما أنه فى آرائه السياسية يتشبث بالعالمية أو كما قال : « لافضل لمن
آثر وطنه بالمحبة وإنما الفضل لمن جعل العالم وطناً له » (٢٧) ، فقد تخلى كذلك
فى ديانته عن أية عقيدة من العقائد الضيقة الجامدة ، وقد اعتبر نفسه مظهر
العقل الكونى لكافة الجنس البشرى ، ولذلك بعث بكتبه الرسولية — التى
تؤلف جزءاً من كتابه المنزل عليه — إلى الأمم والحكام فى أوروبا وآسيا ، بل
أن دعوته شملت أمريكا ؛ فدعا ملوك العالم الجديد ورؤساء جمهورياته « ليستمعوا »

إلى سجع الحمام على أفنان الأبدية . ومما ساعد بهاء الله على رفعة قدره بين أتباعه ، حتى بلغ عندهم مرتبة الكائن الإلهي ، ما فاض عليه من مواهب النبوة ونفحاتها ، فقد بعث لنابليون الثالث برسالة تنبأ له فيها بسقوطه الدائم قبل هزيمة سيدان ، بأربع سنوات .

وبسبب نزعة العالمية ، حسّن لأتباعه ومريديه أن يعنوا بدراسة اللغات الأجنبية حتى يتهيأ لهم الاستعداد لبعث البعث التي تقوم بالدعوة إلى الديانة العالمية ونشرها ، وهي الديانة التي ينبغي أن تجمع شمل الإنسانية وأن تنتظم جميع الأمم . « فهذه الكتب المترجمة إلى مختلف اللغات تبليغ الوحي الإلهي أهل الشرق والغرب ، وتعمل على نشره بين دول العالم وأممها بما يحقق الألفة والمحبة بين أرواح الناس وقلوبهم ، وبما يبعث الحياة والقوة في العظام البالية » . و « هذا هو سبيل الاتحاد والدعامة الكبرى للوفاق والمدنية »^(٢٨) . وإن أمثل طريقة في نظره لتحقيق الوئام العالمي هو إيجاد لغة عالمية واحدة ، وقد رغب في أن يتمكن الملوك ووزراؤهم من الاتفاق على اتخاذ إحدى اللغات المستعملة كلغة عالمية ، أو على إيجاد لغة جديدة يفرض على الناس في كافة أنحاء العالم أن يتعلموها في مدازسهم^(٢٩) .

وقد نبذ كل القيود الدينية : الإسلامية منها أو الخاصة بالبابية القديمة ، ومع ذلك فهو من حيث علاقته بالبابية لم يحرّر تعاليمه من كافة النظريات الصوفية والحيل الحروفية والعبدية التي اتصفت بها البابية الأولى ، ولكنه جعل في المحل الأول كل مصلحة عامة ترمي إلى إقرار القواعد الخلقية والاجتماعية ؛ فحرم الحرب تحريماً قاطعاً ولم يسمح باستعمال الأسلحة إلا « وقت الحاجة » ، كما حظر الرق حظراً باتاً ؛ ولا غرو ، فقد دعت البهائية إلى المساواة بين أفراد الجنس البشري وجعلت من هذه المساواة لب تعاليمها^(٣٠) . وقد عنّف بهاء الله في سورة أنزلت عليه تسمى « سورة الملوك » سلطان تركيا ، تعنيفاً شديداً لأنه فرّق في الحقوق والامتيازات بين طوائف السكان^(٣١) . وعالج العلاقات الزوجية بغية تنظيمها وإصلاحها ، وهي التي سبق أن وجّه « الباب » إليها الكثير من عنايته ، ومثله الأعلى هو الاقتصار على زوجة واحدة . ولكنه مع ذلك وضع عدة استثناءات أباح فيها التزوج باثنتين ؛ وهذا عنده هو الحد الأقصى لتعدد الزوجات . وأقرّ الطلاق ولكن في حدود الضرورات البشرية ، وأباح التزوج

بالمطلقة ما دام لم يعقد لها من جديد . وهكذا ، نراه يخالف فيما ذهب إليه القواعد المتبعة في الإسلام .

وترى البهائية أن الشريعة الإسلامية قد انقضت عهدها انقضاء تاماً وبطل مفعول أحكامها . وأحلت البهائية مكانها أوضاعاً جديدة للصلوات والعبادات ؛ فنسخت صلاة الجماعة بمراسمها الخاصة وأمرت الناس بالصلاة فرادى ، ولم تحتفظ بصلاة الجماعة إلا في الصلاة على الموتى ، وغيرت القبلة نحو مكة وجعلتها نحو المكان الذي يقيم فيه ذلك الذي جعله الله مظهراً من مظاهره ، فإذا ما غيّر هذا اتجاهه تحركت معه القبلة حتى يستقر . وجذبت البهائية الطهارة الجثمانية كالوضوء والغسل ، وحضت عليها كأمر تعبدي ؛ لكنها حذرت غشيان الحمامات الفارسية التي تعدّها البهائية من النجاسات .

. وقد ألغى بهاء الله بحجة قلم — ولم يوضح ذلك تفصيلاً — القيود الذي يفرضها الإسلام على معتنقيه (وذلك ما عدا بعض القواعد الخاصة باللباس) ، وقرر لاتباعه أن « في إمكانهم أن يعملوا كل ما لا يخالف العقل البشري السليم » (٣٢) . وقد كافح كسلفه الباب ، العلماء بلا تعب أو كلل ، ورأى أنهم يستهينون بالإرادة الإلهية ويمسخونها ، ولكن حذر أتباعه من المناقشة مع خصومهم في الدين .

والديانة البهائية لا تعرف الوظائف الكهنوتية ، وكل عضو في هذه الديانة العالمية عليه أن ينحصر نفسه لأداء عمل منتج نافع للهيئة الاجتماعية ، ومن يستشعر في نفسه القدرة على الهداية الروحية فعليه أن يؤديها بلا مقابل (٣٣) . ويتضح من إبطال البهائيين للعنبر ، في الأماكن التي يعقدون فيها اجتماعاتهم ، أنهم لا يرون أن يكون التعليم والهداية على يد هيئة خاصة (٣٤) .

ولعلنا نتوقع أن تكون آراء بهاء الله في السياسة في جانب الأحرار ، غير أننا نخطئ الظن ، بل يدهشنا أن نراه يقاوم الحرية السياسية ، إذ يقول : « إنا نرى كثيراً من الناس يتوقون للحرية ويمجدونها ولكنهم في ضلال مبين ، إذ الحرية تجر في ذيلها الفوضى التي لا يحبها ما تحدثه من نيران القتل والاضطرابات . واعلم أن الحرية بدأ ظهورها في عالم الحيوان ، ولكن الإنسان يجب أن يخضع للقوانين التي تقيه شر همجيته وشر الأضرار والمفاسد التي يرتكبها الخونة والمجرمون ؛ وفي الحق ، إن الحرية تقصى الإنسان عن مقتضيات الأخلاق

والآداب». ويظل يسرد آراءه هكذا في لهجة رجعية صريحة^(٣٥). كما أن أتباع بهاء الله لا يشايعون التطور السياسي نحو الديمقراطية الذي حدث في تركيا وفارس، ولا يقرون خلع السلطان والشاه^(٣٦).

وانتقلت رسالة بهاء الله بعد موته في ١٦ مايو سنة ١٨٩٢ إلى ولده وخليفته عباس افندي المسمى بعبد البهاء أو « غصن أعظم^(٣٧) »، وذلك دون أن تلاقى معارضة إلا من جانب نفر من أحيائه. وقد زاد عبد البهاء على التعاليم التي ورثها عن أبيه زيادة كبيرة، وسعى تدريجياً في أن يوفق بينها وبين صور التفكير الغربي ومرامي الثقافة الحديثة، وخفف بقدر الإمكان من وطأة الخزعبلات والخرافات التي كانت لا تزال عالقة بالمراتب الروحية السابقة، إن لم يكن قد انتبذها كلها جانباً. وكثيراً ما استعان عباس بأسفار العهد القديم والجديد التي استشهد بالكثير من آياتها في كتاباته وبياناته، محاولاً بذلك أن يؤثر في بيئات أوسع مدى من تلك التي نشر فيها أبوه ديانته الجديدة.

وفي الواقع، أتت الدعاية الواسعة التي قام بها البهائيون منذ تولية عبد البهاء بنتائج جليلة القدر، فقد توجه عدد كبير من السيدات الأمريكيات (وقد دونت في الخواشي أسماء بعضهن) للحج إلى مقر النبي الفارسي بجوار جبل الكرمل، لكي يلتقطن من فيه حكم الهداية التي أنصتن لها على مقربة من الموحى إليه، ثم يعملن على نشرها في وطنهن الغربي. وإنا ندين بأوفي مرجع يبحث في آراء عباس افندي إلى الآنسة « لورا كليفورد بارني » التي استطاعت أن تصحب عبد البهاء وقتاً طويلاً، وأن تدوّن تعاليمه اختزالاً ليتسنى لها أن تضع للعالم الغربي ملخصاً دقيقاً للمذهب البهائي الجديد^(٣٨).

وأخيراً أصبحت الحركة البابية، منذ ذلك الوقت لا تنسب إلى الباب، فقد آثر الناس أخيراً أن يطلقوا على هذه الفرقة التي تفرعت عن مذهب « ميرزا علي محمد »، والتي انتشرت تعاليمها شيئاً فشيئاً حتى غطت على المذاهب الأخرى المنافسة لها، اسم « البهائية » الذي يسمي أتباعه أنفسهم به، كي يتميزوا عن البقية الباقية من البابين المحافظين التمسكين بكتاب البيان والذين ينهجون نهجاً آخر.

وإن النزعة العالمية الواسعة التي اتصفت بها البهائية قد جمعت حولها الأتباع والأنصار، لا من مساجد المسلمين فحسب، بل من كنائس النصارى وييسع

اليهود ونيران المجوس . وقد أسسوا حديثاً في أشقباد من أعمال التركستان الروسية بجوار الحدود الفارسية ، بناءً عاماً يعتقدون فيه الاجتماعات لأداء شعائرهم الدينية التي أتى على وصفها « هيپوليت دريفوس » ، وهو من العلماء الأوربيين المولعين بشرح التعاليم البهائية (٣٩) . كما أنه من جهة أخرى تطلق البهائية على ذوى النزعة الحرة في التفكير الديني ، وهي النزعة التي تنبذ العقائد الوضعية المحدودة في الإسلام ، فكلمة « بهائي » أصبحت تشبه كلمة « زنديق » القديمة التي استعملت من قبل في هذا المعنى ، وكانت تطلق في العصر العباسي على من ينحو من المسلمين في تفكيره الديني نحو العقائد الزرادشتية والمناوية ، كما أطلقت بعد ذلك كلمة « فيلسوف » وحديثاً كلمة « فران - ماسون » — أي بناء حر — على ذوى الفكر الحر عموماً ، من غير أن تدل هذه الالفاظ دلالة واضحة على نوع هذا الكفر بالإسلام أو تبين كيفيته . وكذلك لا تفيد كلمة « بهائي » في فارس في الوقت الحاضر ، الاندماج في هذا الفرع الأخير للباية فحسب ، ولكنها تفيد أيضاً — كما لاحظ القس « چوردان » — أن كثيرين ممن يسمون بالبهائيين ليسوا في الواقع إلا عقليين منكرين للديانات « irreligious rationalists » (٤٠) . وبما أن من صالح البهائيين ، سواء أكانوا في فارس أم في البلاد الإسلامية الأخرى ، الابتعاد عن الجهر بمعتقداتهم المناقضة للدين الإسلامي مناقضة تامة ، مصطنعين التقية لكتانها ، أصبح من العسير أن ندلى بإحصاء ولو تقريبياً عن عدد اتباع البابية بفرعها . ومع ذلك فالقس « إسحق آدمز » ، وهو أحدث من كتبوا عن البابية ، يقدر عددهم — وقد يكون مغالياً في تقديره — بثلاثة ملايين في فارس وحدها ، وهو ما يقرب من ثلث مجموع السكان في هذه البلاد . وهكذا نشطت الحركة البابية ، ودخلت جدياً في دور الدعاية عندما ترفت وتحولت إلى البهائية . وقد اقتنع فقهاؤها وأتباعها بأنهم ليسوا فرقة من الفرق الإسلامية ، ولكنهم يمثلون مذهباً عالمياً ، ورحبوا بالنتائج المترتبة على هذه الفكرة ؛ فلم يوجهوا دعايتهم فحسب إلى المسلمين على نطاق واسع (إذ بلغوا بها الهند الصينية) ، ولكنهم روجوا لها شيئاً فشيئاً حتى تخطت في فوز ظاهر حدود العالم الإسلامي . فقد وجد نبي عكا في أمريكا ، وفي أوروبا أيضاً كما يقولون ، من يقبل على اعتناق ديانته في حماسة ولهفة حين بين المسيحيين (٤١) . وإن ما أقيم من المؤسسات في أمريكا ، وما اتخذ من المشروعات الأدبية ،

قد ساعد البهائية الأمريكية على أن ترسخ قواعدها ؛ فلها « مجلة نجم الغرب *Star of the West* » التي تصدر منذ سنة ١٩١٠ في تسعة عشر عدداً في السنة ، وهذا هو الرقم المقدس لدى الباب ، وهي لسان حال البهائيين . وقد انتشرت البهائية في بقاع شاسعة من الولايات المتحدة ، واتخذت مركزها في شيكاغو ، حيث يتأهب أنصارها لبناء دار سموها « مشرق الأذكار » ، كي يعقد البهائيون الأمريكيون اجتماعاتهم فيها . وقد تمكنوا بفضل ما اكتب به الإخوان من المال الوفير من شراء قطعة أرض واسعة شمالي بحيرة متشيغن ، باركها عبد البهاء في أول مايو سنة ١٩١٢ أثناء إقامته في الولايات المتحدة (٤٢) .

وبلغ الأمر ببعض اليهود المتحمسين للبهائية أن استخلصوا من دفائن العهد القديم وتنبؤات أسفاره ، ما ينبيء بظهور بهاء الله وعباس ، وزعموا أن كل آية تشيد « بمجد يهوه » أنها تعني ظهور مخلص للعالم في شخص بهاء الله ، كما نسبوا جزءاً كبيراً من الإشارات والتلميحات التي في الأسفار إلى جبل الكرمل الذي تجلى على مقربة منه نور الله وأضاء على الكون كله ، وذلك في نهاية القرن الثامن عشر الميلادي . فضلاً عن أنهم لم ينسوا أن يستخرجوا مما يحتويه سفر دانيال (٤٣) من الرؤى ما ينبيء بقيام الحركة التي أوجدها « الباب » ، وأن يلتمسوا بتأويلها ما يدل على وقت حدوثها ؛ فالثلاثمائة والألفان من الأيام (أي من السنين) التي بعد انقضائها « يتبرأ القدس » أي يتطهر المعبود (إصحاح ٨ عدد ١٤) . تنتهي تبعاً لتقديراتهم في سنة ١٨٤٤ بالنسبة للتقويم المسيحي ؛ وهي السنة التي ظهر فيها ميرزا علي محمد ، وأوحى إليه أنه الباب الذي حل فيه العقل الكلي ، وذلك في الدور الجديد لتجليه .

وقد تقدمت البهائية ، بظهور عباس افندي خطوة أخرى في استعانتها بالتوراة والإنجيل ؛ فأسفارهما سيق أن بشرت بظهور عباس من قبل ، وهو المقصود بالإمارة وسائر الألقاب الفاخرة العجيبة التي وردت في عدد ٦ من الإصحاح التاسع من سفر أشعيا : « لأنه يولد لنا ولد ونعطي ابناً وتكون الرياسة على كتفه ، ويدعى اسمه عجيباً مشيراً إلهاً قديراً أباً أبدياً رئيس السلام » . وفي اللحظة التي أكتب فيها هذه السطور ، تيسر لي أن أستمع إلى حجج كهذه مستمدة من الكتاب المقدس من أحد البهائيين المتقنين في نشر مذهبهم ، وقد كان يشتغل إلى عهد قريب طبيباً بطهران ، ويقيم منذ عامين في « بودابست »

البلدة التي كنت أقطنها ، مشتغلاً بالدعوة لعقيده وكسب الانصار لها ، وهو يشعر بأن العناية قد خصصته للدعاية لدينه في وطني ؛ وهذا دليل آخر على أن البهائيين الجدد لا يقصرون دعايتهم الإسلامية المغالية على القارة الأمريكية وحدها .

١١ — وتحتل الهند مكاناً فريداً في ظواهر النمو التاريخي للإسلام ؛ هذه الظواهر التي هي في هذه البلاد ثمرة ظروف خاصة تتعلق بخصائص الأجناس البشرية التي تقطن هذا الإقليم الإسلامي ، وهي تهدي مؤرخ الأديان إلى شواهد جزيلة الفائدة ، واستنتاجات قيمة لا يمكننا أن نتبسط فيها هنا إلا بقدر . إذا كان الفتح الغزنوي للهند قد أضاف جديداً للحضارة الهندية القديمة أو غير قديماً ، فإن الأشكال المختلفة للديانات الهندية لم يعثورها شيء يذكر من التبديل ؛ بل احتفظت بكيانها الكامل في المجتمع الهندي إبان الحكم الإسلامي ، وظلت باقية على حالتها الأولى إلى وقتنا هذا . ومع ما أفاده الإسلام من خروج عدد كبير من الهنود من الديانة البراهمية واعتناقهم للإسلام ، فلم ينجم عن ذلك أن احتل القرآن في نفوس المسلمين الجدد مركز « الثيدا » ، أو أنه استأثر استئثاراً بمكائنها . بل على النقيض من ذلك ، لم يكن الإسلام في أية بقعة من البقاع مكرهاً على أن يتسامح بمثل هذا القدر مع الديانات الأجنبية كما صنع في بلاد الهند ، فقد أرغمت أحوال الهنود الإسلام على أن يخفف من حدة حكمه الشرعي على الديانات الأخرى ؛ وهو حكم لا يُقر في البلاد المفتوحة إلا الديانات الموحدة ، ويقضى بإبادة الوثنية فيها بلا شفقة ولا رحمة . غير أن المعابد الوثنية في الهند أمكنها أن تظل قائمة تحت السيادة الإسلامية ، على الرغم مما ألحقه بها من التدمير السلطان محمود الغزنوي الفاتح المسلم النشط العالي الهمة ، واضطر المسلمون أن يعاملوا أصحاب الديانات الهندية معاملة أهل الذمة ، وأن يطبقوا عليهم الأحكام الشرعية الخاصة بالذميين (٤٤) .

وإن الخليط المُنشَعَث المُرَقَّش ، الذي تتألف منه ديانات قارة الهند ، ساعد على إيجاد عدة مبادلات بين هذه الديانات وبين الإسلام الذي نزع إلى هذه البلاد واستقر في ربوعها (٤٥) ، إذ أن دخول الجماعات الهندية أفواجا في الإسلام قد جرّ في بعض البقاع إلى انتقال الكثير من آرائهم الاجتماعية إلى حياتهم الإسلامية الجديدة (٤٦) . أما في الحياة الدينية فإننا نصادف ظواهر فريدة لا نظير

لها؛ فالتعاليم الأساسية في الإسلام عدلت تعديلاً يتفق مع فحوى العقائد الهندية، وهالك مثلاً يستوجب الدهش، ولو أنه لا يمثل الروح العامة الغالبة، وهو جملة تظهر أحياناً منقوشة على مسكوكات الأمراء المسلمين في الهند وتكشف عن عقيدتهم الإسلامية المزدوجة، وهي: «اللامتناهى هو الواحد الفرد وقد تجسّد في محمد (٤٧)» * *L'Indéfinissable est unique, Muhammed est son avatar*

وإن تقديس الأولياء في الإسلام قد هيا المجال للعقائد الشعبية الهندية لكي تؤثر على الشعائر الإسلامية؛ ففشت فيها العناصر الهندية، وتفاقم أثرها شيئاً فشيئاً، حتى أنتجت — ولا سيما في التشيع الهندي — ظواهر دينية فريدة تسترعى النظر؛ فتحوّلت الآلهة الهندية القديمة إلى مجموعة من الأولياء، وصبغت الأماكن المقدسة بالصبغة الإسلامية بطريقة تدريجية لا شعورية.

ولم يحدث في أي قطر من الأقطار التي فتحها المسلمون، أن زوّدنا الدين الإسلامي بأمثلة وفيرة كهذه، تدل على استبقاء العناصر الوثنية والاحتفاظ بها كما حدث في بلاد الهند وجزر الهند الشرقية المجاورة لها، التي تشتمل على ظواهر لا حصر لها، قوية في دلالتها على امتزاج الديانات الوثنية بالإسلام. فمع العبادة الظاهرية المحضة لله، والتلاوة السطحية للقرآن، واتباع السنن الإسلامية دون تبصر أو تمييز — تعيش جنباً إلى جنب، بصورة جلية صريحة، عبادة الشياطين والموتى، وكذا التقاليد الوثنية الأخرى *animistes*. كما أن المظاهر الإسلامية، في عقائد سكان الأرخييل الهندي، تتيح لنا مجالاً فسيحاً للبحث والملاحظة لدراسة هذا المزيج المُنْتَقى من عديد الأديان، ومما زادنا علماً بها ما وضعه «ولكنسون» (٤٨) و«هيرجرونييه» من المؤلفات النفيسة الهامة عنها. أما فيما يتعلق بالقارة الهندية فقد أمدنا الأستاذ «أرنولد» ببحوث مفيدة عن بقاء عبادة الآلهة الهندية، وما يتصل بها من طقوس ومناسك، في عقائد الدهاء في الأمم الإسلامية التي تقطن أجزاء مختلفة من بلاد الهند (٤٩).

وإن المسلمين المتعصبين للسنة ممن تأثروا بالآراء الوهابية، ومن تدفعهم الغيرة الدينية لتطهير الإسلام مما علق به من الشوائب، ليجدون في الإسلام

* يقصد بكلمة أفاتار *avatar* في الأساطير الهندية نزول إله من الآلهة إلى الأرض وحلوله في جسم إنسان أو حيوان.

الهندي ميداناً رحيباً للعمل والإنتاج ؛ تصادفهم هنالك واجبات عظيمة من ناحيتين : أولاً — العمل على تنقية الإسلام من التعلق بالأولياء الذين ليسوا سوى صور منقولة عن آلهة الديانات الهندية ، ثم تطهيره من الطقوس التعبدية المتصلة بهؤلاء الأولياء ؛ ثانياً — القيام بدعاية واسعة النطاق بين الطبقات الهندية التي لم تتأثر بالإسلام إلا تأثيراً سطحياً .

وقد شاهد الإسلام في الهند منذ قرن حركات دينية من هذا القبيل . فالحركة الوهابية انتشرت تعاليمها وانبعثت من بلاد العرب ، حتى بلغت هذا القطر الإسلامي . وإن ما يهيئه الحج إلى مكة ، من فرص الاختلاط والاتصال بين المسلمين ، لما يعمل على إيقاظ الهمم الدينية في قلوبهم ، وتوحيد الأمانى التي يجيش بها قلوبهم ، وعلى السعى لتحقيقها في الأقطار الإسلامية النائية .

وبعد إعداد فكرى صامت ، وجدت هذه الأمانى من يلبي نداءها في الهند وهو « السيد احمد الباريلى » الذى كان داعية قوياً لها ؛ فقد عمل خلال الربع الأول من القرن التاسع عشر على نشر الأفكار الوهابية في بقاع مختلفة من الهند الإسلامية ، كما جدت في تطهير الإسلام من أدران الشرك التى غشيتها غشياناً ظاهراً بصورة صارخة نابية ، وذلك في عبادة الأولياء وما يتصل بها من التقاليد الخرافية ، ولم يدخر وسعاً في نفس الوقت في أن يقوم بدعاية دينية كبيرة بين الهنود لترغيبهم في اعتناق الإسلام ، وقد وصف أتباعه هذه الدعاية بقوة أثرها وجزيل ثمراتها .

كان أحمد ذا حمية شديدة في الدين ، وكان يرمى إلى إعادة الحياة الإسلامية إلى بساطتها الأولى ، وقد دفعته حميته إلى دعوة أعوانه العديدين إلى الجهاد وقتال المشركين ، ومهد له هذا نزاعه مع طائفة السيخ الذين يقطنون شمالى الهند . وفى خلال هذه الحملة المنكودة لاقى حتفه سنة ١٨٣١ م . ومع أن مغامرة الجهاد وما ارتبط بها من محاولات سياسية ، قد انتهت بموت أحمد ، فالحركة الدينية التى ابتعثها بين الجماعات الإسلامية ظلت بعد وفاته قوية الأثر في الإسلام في الهند . ولو أن دعاة مذهب أحمد في الهند لا ينضوون تحت لواء الوهابيين ، فهم — على اختلاف المسميات التى اتخذوها لحركتهم — لم يدخروا وسعاً في العمل على نشر قواعد الإسلام الصحيحة نشرأ كاملاً ، بين الشعوب الهندية التى اعتنقت الإسلام اعتناقاً سطحياً ، وظلت منغمسة في تقاليد الهندية الوثنية .

وقد حث الدعاة تلك الشعوب على اتباع أحكام الشريعة الإسلامية ، ووحّدوا أيضاً بين الطوائف السنية التي كانت أنواعها المختلفة تزيد من عدد الفرق الإسلامية في الهند ، ومن هذه الطوائف طائفة هامة تسمى « بالفرائضية »^(٥٠) واسمها قوى في دلالة على ميولها ومراميها . وهذه الحركة الإصلاحية الواسعة التي ترجع في مبعثها إلى تعاليم الوهابيين السنية ، دونت أخبارها في سفر أدبي لا يزال يُقرأ إلى اليوم ، وضعه « مولوى اسماعيل الدهلوى » الذي كان صديقاً وفياً لأحمد الباريلي ، وعنوانه « تقوية الإيمان » ، وفيه يكافح المؤلف في همة وغيره كل صنوف الشرك ، ويهيب بالمسلمين أن يعتصموا بالتوحيد الصحيح^(٥١) .

١٢ — وكما أن الإسلام في الهند لم يستطع أن يتخلص من أثر الديانات المحلية ، فإن فكرة الوحدانية في الإسلام لم تكن من جهة أخرى عديمة الأثر في هذه الديانات ، التي تشتمل على عدة عناصر دينية لا شك في أنها عناصر دخيلة منتحلة . وإذا اعتبرنا هذه العناصر أعظم خطراً وأجل شأناً في تطور الديانة الهندوكية ونموها ، فهي مع ذلك نتيجة للأثر الإسلامي ، ولا يستطيع مؤرخ الديانة الإسلامية أن يغفلها .

وقد لوحظ أنه في نهاية القرن الرابع عشر الميلادي وبداية القرن الخامس عشر ، اخترقت بعض النظريات الإسلامية عالم ديانات الهند ، وتسربت على الأخص بفضل مذهب نساج يدعى « كبير » ، وهو من الرسل الاثني عشر التابعين لمدرسة « راماناندا Rāmananda » ، الذي يرى فيه مسلمو الهند ولياً من الأولياء الأبرار ويقدسونه كما يقدسونه تماماً أتباعه من البراهمة^(٥٢) . كما ظهر في نفس الوقت أثر الآراء الصوفية الإسلامية ، فعادت بذلك إلى البيئة الهندية التي كانت في الأصل مصدراً من مصادر التصوف الإسلامي .

ومع ذلك ، فما لا يحسن إغفاله أن التحديد الدقيق لعمل هذه المؤثرات لا يزال قيد البحث . والاستاذ « جريسون Grierson » ، أحد العلماء الثقاة ذوي الاطلاع الواسع على شؤون الهند ، يفسر هذه الظواهر بأنها نتيجة تسرب الأفكار المسيحية ، وينكر الفرض القائل بوجود مؤثرات إسلامية . ولا يمكننا بطبيعة الحال أن نتجاز إلى إحدى النظريتين في هذا البحث ، الذي كان موضوعاً للمناقشة في الاجتماع السنوي الذي عقدته الجمعية الآسيوية^(٥٣) الملكية سنة ١٩٠٧ ، وكانت هذه المناقشة من أمتع المناقشات وأطرفها . ولكن من

المتعذر في بحثنا هذا أن تغفل الشواهد والأدلة التي تستوجب الانتباه ، والتي تؤيد أثر الإسلام في ديانات الهند ^(٥٤).

فالديانة التي أسسها ناناك Nānak المتوفى سنة ١٥٣٨ م ، وهو من مريدى « كبير » ، تعد مزيجاً من الديانتين الهندوكية والإسلامية ، وهى ديانة السيخ فى الهند الشمالية ، ولم تتوافر مراجع البحث فى هذه الديانة إلا بظهور الكتاب القيم الذى وضعه « ماكوليف » فى ستة مجلدات والذى نشرته مطبعة « كلارندون » بأكسفورد سنة ١٩٠٩ . كما أن مؤلف « أدى جرانت » تخيل مذهباً دينياً عالمياً أُلّف فيه بين الهندوكية والإسلام ، وقد تأثر فيه بنظريات التصوف الإسلامى المصحوبة دون ريب بالزيادات البوذية التى أضيفت إليها . وقد قال فيه بنكوت Pincott إنه قصد به « أن يهيم وسيلة لتخطى الهوة السحيقة التى تفصل بين الهندوكيين والمؤمنين بمحمد ^(٥٥) » . ويبدو لنا أن أهم عنصر من عناصر التوفيق والتقريب بين الديانتين كان فى العمل على محو الوثنية والقضاء عليها ، وذلك بانتحال نظرية وحدة الكون التى يدين بها متصوفة المسلمين . وفى الحق ، إن خلفاء « ناناك » قد حرّفوا عمله وبدّلوه حتى من الناحية الاجتماعية ؛ ولا تسمح لنا المنازعات التى حى وطيسها بين أشياع مذهبهم والمسلمين ، خلال ما قام بينهم من صلات مشتركة فيما بعد ^(٥٦) ، أن نتبين إذا كان مؤسس ديانة السيخ قد ابتغى من عمله فى البداية محاولة التوفيق بين الملل والنحل المتعارضة .

وإلى عهد قريب لا يزال أثر الإسلام ظاهراً ملموساً فى الفرق الهندية ، فى النصف الأول من القرن الثامن عشر نشأت فرقة هندية اسمها : « رام ساناكى Ram Sanaki » ، كانت تعمل على مكافحة الوثنية ، ونال من عباداتها شهراً قوياً بالعبادات الإسلامية ^(٥٧).

وها نحن ذا نعود مرة أخرى إلى الفكرة التى نوهنا بها آنفاً ، وهى أن الهند ، بما تشتمل عليه من خليط مُرقّش من عديد الديانات ، تتمثل للباحث كأنها مدرسة لعلم الأديان المقارنة ، بل كانت فى حقيقة أمرها هذه المدرسة . وإن الفرصة التى أتاحها البلاد الهندية للنظر فى الأديان نظراً مقارناً ، قد اتخذت ذريعة لابتداع مذاهب دينية جديدة . وبما أننا نؤرخ للديانة الإسلامية ، علينا أن نخص بالذكر هنا أحد هذه المذاهب ، الذى كان وحي الخاطر والتأمل ،

والذى كان ثمرة التفكير في جملة الديانات الكثيرة المزدهرة التى اكتظت بها بلاد الهند .

ومؤسس هذا المذهب هو الملك الهندي أبو الفتح جلال الدين محمد الذى اشتهر فى التاريخ بلقبه الجليل « أكبر » ، الذى وجد فى الآداب الأوربية من يترجم له ويؤرخ لعهد ، وذلك بالكتاب الذى وضعه فى سنة ١٨٨١ « فريدريك أغسطس الشارفيجى الهولشتينى » كونت « نور » ، كما عني بدرسه الأستاذ « جارب » Garbe فى خطاب العادة الذى ألقاه بجامعة « توبنجن » ؛ بل إن « ماكس مولر » أطرى كثيراً الأمبراطور أكبر لأنه أول من عني بدراسة علم الأديان المقارنة . وعلى كل حال فقد مهد له طريق الدراسة « أبو الفضل العلائى » الذى أصبح وزيره فيما بعد ، والذى ألّف فى تمجيد مليكه كتاب « أكبر نامه » . وقد سبق أبو الفضل الأمبراطور « أكبر » فى بحث الملل والنحل المختلفة وأكب على دراستها ، وكان يتوق إلى إيجاد عقيدة تتخطى حدود الإسلام ومعالمه (٥٨) . ولكن « أكبر » كان لديه وحده القدرة بصفته حاكماً لدولة كبيرة وطيدة الأركان ، أن يخرج إلى حيز العمل مشروعاً دينياً هو وليد الدراسة المقارنة للأديان . ومهما بدا من قلة استعداد « أكبر » لإدراك مسائل الثقافة العالمية (٥٩) بسبب نقص تعليمه الابتدائى ، فإن هذا الأمبراطور المغولى العظيم سليل أسرة تيمورلنك التى حكمت من سنة ١٥٢٧ م إلى سنة ١٧٠٧ ، والذى يعد حكمه أزهى عصور الحضارة الإسلامية فى الهند ، ترتبط باسمه إحدى الحوادث الهامة فى تاريخ الإسلام الهندي التى حدثت فى أواخر القرن السادس عشر ؛ فقد سبق لهذا الأمير الموهوب أن أبدى اهتمامه بتفهم البواعث النفسية العميقة التى تحمل الإنسان على التدين ، وتجلّى إحساسه بهذه البواعث فى الرحلة الطويلة التى قام بها متخفياً فى زى خادم حقير ليستمع للأشعار الدينية التى كان ينشدها « هاريداسا Haridâsa » المطرب الهندي بصوته العذب الرخيم . ونجم عن هذه الحالة النفسية التى ملكت مشاعر « أكبر » أنه انتهر هذه الفرصة العجيبة ، التى أتاحها له الديانات المتعددة فى أمبراطوريته ، فجاء فى الاستزادة من دراستها مستعيناً بفقهاء كل ملة فى استجلاء تعاليمها المختلفة . وقد تسنى له فى المناقشات التى احتدمت بين فقهاء الملل والنحل المختلفة فى المجالس الدينية التى عقدها ، أن يكوّن فى ذهنه رأياً فيما يفصل بينها من الفروق

الدقيقة ، وفي قيمة كل ملة ونحلة بالنسبة لغيرها ، وسرعان ما تززع إيمانه بفضل ديانتة الخاصة وهي الإسلام على غيرها من الديانات ، مع أنه ظل مؤمناً بالعقائد الصوفية الإسلامية التي كان يدفعه وجدانه إلى التعلق بها .

وبينا قد حقق « أكبر » لدوى الملل والنحل المختلفة في إمبراطوريته الشاسعة حرية تعبدية لا حد لها — وذلك حوالى سنة ١٥٧٨ — نراه قد صور لنفسه مذهباً دينياً جديداً يتصل في ظاهره بالإسلام ، ولكنه في جوهره وحقيقته يقضى عليه قضاء مبرماً ، واستعان الإمبراطور بحقه في استصدار فتاوى من العلماء المجتهدين ، وجمَلَ طائفة من علماء البلاط الخاضعين له على إقرار مذهبه الدينى الجديد الذى جرّد فيه شعائر الإسلام وعقائده من معانيها ومقاصدها ، وأوجد مكانها كأساس للديانة الإمبراطورية فلسفة عقلية خلقية سماها « توحيد إلهى » ، وصلت في ذروتها إلى النظرية الصوفية وهي اتحاد النفس البشرية بالذات الإلهية . ويلاحظ في عبادات المذهب الجديد ما كان لمستشارى الإمبراطور من الزرادشتيين من أثر قوى عليه ، وهم بقايا أصحاب الديانة الزرادشتية التي لما اشتد اضطهادها في وطنها الفارسي نزحت إلى بلاد الهند ورقشت فسيفساء الديانات الهندية ، وزادت من تنوع ألوانها ، وكذلك من العسير أن نغفل السمة البارزة في ديانة « أكبر » ، الذى جعل نفسه كاهنها الأعظم ، وهي عبادة النور والشمس والنار .

وديانة أكبر لا يمكن أن تسمى إصلاحاً ، ولكنها تعد تقياً وإنكاراً للإسلام ، وخروجاً على تقاليد خروجا قاطعاً لم يقو على مثله مذهب الإسماعيلية ، غير أننا نلاحظ أنه كان لها أثر عميق في تطور الإسلام . ويبدو أنها لم تتخط بيئة الإمبراطور والطبقة العالية المستنيرة ، فضلاً عن أنها لم تعيش بعد وفاة مؤسسها . وكما هو الحال في العصور القديمة عند ما قام الفرعون المستنير أمنحوتب الرابع بإصلاح الديانة المصرية ، وبقي هذا الإصلاح قائماً ما بقى هو فى الحكم ، ثم تلاشى بعد موته وعادت الديانات القديمة المتوارثة إلى مكائنها الأولى ، كذلك كان حال الديانة الجديدة التي أوجدها أكبر ، فلم تعيش بعد انقضاء حكمه ، واستعاد الإسلام السننى وحدته السالفة وتقوده السابق بعد وفاة أكبر سنة ١٦٠٥ م ، على الرغم مما صادفه من العقبات اليسيرة بسبب الموقف العدائى للإسلام الذى وقفه ابنه وخليفته « چاهانگیر Djahāngīr » . ولم يطلق على « أكبر » أنه

الرائد الأول في تحقيق الآمال ، التي ترمى إلى التقريب بين البرهمية والزرادشتية والإسلام^(٦٠) ، إلا خلال الحركات العقلية الأخيرة والنزعات الفكرية الحرة ، التي دعا لها متنورو البراهمة والمسلمين في عهد الحكم الإنجليزى للهند .

١٤ — وهذا يقودنا إلى مرحلة عصرية حديثة من مراحل تطور الإسلام

في الهند .

إن اتصال المسلمين الوثيق بالمدينة الغربية ، وخضوع الملايين الفقيرة منهم لدول غير إسلامية ، وذلك بسبب ما قام به الأوروبيون من الفتح والاستعمار ، وكذا مساهمتهم في المظاهر العصرية للحياة الاجتماعية ، نتيجة لغزو المدينة الغربية لبلادهم — كل هذه العوامل قد أحدثت أثراً عميقاً في الطبقات الإسلامية المستنيرة ، وفي علاقتها بما توارثته من نظريات وتقاليد دينية ، وكانت هذه النظريات والتقاليد في حاجة شديدة ملحة إلى التقريب والملاءمة بينها وبين الظروف الجديدة . وقد اهتمت هذه الطبقات المستنيرة إلى العمل على نقد التعاليم الإسلامية ، والتفرقة بين معالم الإسلام الأصلية والزيادات التاريخية التي أضيفت إليه عن طريق الإجماع ، والتي يسهل توضيحها في سبيل حاجات المدنية ومقتضيات العمران . ولكن كانت الحاجة ، من جهة أخرى ، ماسة إلى الدفاع عن الإسلام والإشادة به ، لصد الحملات الأجنبية التي سددت للطعن في الإسلام والغض من مآثره الثقافية ، كما كانت الحاجة ماسة أيضاً إلى أن تزول عن تعاليمه وصمة منقازتها للحضارة وإثبات مرونة الأحكام والأوضاع الإسلامية وسهولة تشكّلها ، كي تطابق حاجات الجنس البشرى في كل زمان ومكان .

ومع أن هذه الجهود ، التي بُذلت للدفاع عن الإسلام والإشادة به ، كانت مصحوبة دائماً بسعى محمود للتفرقة بين الغث والسمين ، فهي لا تتردد في أن تنزع إلى تحكيم العقل ، وأن تجعل النزعة العقلية غالبية عليها ، مما لا يتفق دائماً مع مقتضيات النظر التاريخي . وإن هذه الميول العقلية التي رمت إلى التوفيق بين الحياة والفكر الإسلاميين ، وبين مطالب الحضارة الغربية التي نقذت إليهما ، شاليعها على الأخص المستنيرون من مسلمي الهند ، وعضدوا نشاطها الاجتماعي والأدبي ، وساهموا في جهودها الخصبية المنتجة ، فالسيد أمير علي ، والسير سيد أحمد خان بهادر ، وأضرابهما من الشخصيات البارزة الأخرى في العالم الإسلامي ،

كانوا قادة هذه الحركة الروحية التي ترمي إلى إحياء الإسلام وإعادة تنظيمه . وقد تحققت نتائج هذه الحركة في الحياة الروحية الجديدة للإسلام الهندي ، الذي يتقدم شيئاً فشيئاً في همة ومثابرة في طريق الثقافة ، مبرراً حق الإسلام في البقاء ، وهو إسلام عقلي ، حكم هؤلاء المستنيرون عقولهم في فهم تعاليمه ، متأثرين بالتيارات الفكرية في المدنية الحديثة .

وقد مال أشياع الماضي المستمسكون به إلى تسمية هذه الجهود بالاعتزال الجديد . وتتجلى هذه الجهود فيما ينشره المعتزلة الجدد من المؤلفات الكثيرة والأبحاث والكتب والمجلات الدينية والتاريخية باللغة الإنجليزية أو باللغات المحلية ، وفيما أسسوه من جمعيات هامة حققت ما استحدثوه في الإسلام من تجديد وإصلاح . وقد عملت هذه الجمعيات على تأسيس المدارس العديدة لكافة مراتب التعليم ، وأهمها مدرسة عليكره العالية التي حباها الأمراء المسلمون بتشجيعهم ومالهم ، وظهرت بالهند حركة قوية منذ بضع سنوات تبغى تحويلها إلى جامعة إسلامية كبيرة . ومن بين المحسنين والمشجعين ، لهذه المؤسسة التعليمية الكبيرة وغيرها من المؤسسات والمشروعات ، أغا خان الرئيس الحالي لبقايا فرقة الإسماعيلية الذي ورد ذكره آنفاً .

وهذه الروح العصرية الذي بدأ ظهورها في الهند ، قد أثرت في التفكير الديني في البلاد الإسلامية الأخرى ، مصحوبة بغيرها من المؤثرات ، ومع ذلك فالأثر الهندي لا يزال ضعيفاً إلى اليوم . ومن البلاد الإسلامية التي تأثرت بنزعة التجديد مصر وتونس والجزائر والاقطار التتارية الخاضعة للحكم الروسي (٦١) .

وعلى كل حال ، فإن الجهود التي بذلها المسلمون في البقاع الإسلامية المختلفة للأخذ بأسباب الحضارة ، واتصال هذه الجهود بحياتهم الدينية اتصالاً وثيقاً ، لما يُعدُّهم إلى مرحلة جديدة في تطور الإسلام ، فيعمدوا في المستقبل ، نتيجة لهذه المحاولات ، إلى أن ينقدوا مصادر الفقه والعقائد الإسلامية تقدماً تاريخياً علمياً .

١٥ — وفي ثانياً هذه التيارات العقلية نشأت في بلاد الهند أحدث فرقة إسلامية ، تلاقى الدراسة الجديدة لها في هذه الآونة بعض المصاعب ، ومؤسسها ميرزا غلام أحمد القادياني ، نسبة إلى قاديان من أعمال الينجاپ . وهذه الفرقة مبنية على الحقيقة التي كشفها مؤسسها أحمد ، وهي أن القبر الحقيقي لعيسى بن

مريم يقع في شارع خانيار Khânyâr بسرنجار Sringar قرب كشمير ، وهو قبر ينسب لولى من الاولياء يدعى « يوس أساف Yus-Asaf » ، وربما كان قبراً بوذياً . ويقول كذلك غلام أحمد بأن عيسى فر من مضطهديه بيت المقدس ، وأن الموت أدركه في هذا المكان الذى أبلغته إياه أسفاره البعيدة في البلاد الشرقية . وأراد غلام أحمد بهذا الكشف ، الذى دعمه بالشواهد التاريخية ، أن يدحض الروايات المسيحية والإسلامية على حد سواء ، وهى الروايات المتعلقة بمخلود عيسى . ورأى أحمد فى نفسه أنه المهدي الذى ظهر فى « روح عيسى وقوته » ، وذلك فى الألف السابع من السنين منذ خلق الدنيا ، كما اعتبر نفسه المهدي الذى ينتظره المسلمون .

وقد روى عن النبي أنه قال : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » . ولهذا يميل أهل السنة والشيعة إلى سرد أسماء فقهاءهم الأعلام الذين بعثهم الله على رأس كل قرن لتثبيت دعائم الدين وإحياء ما درس من سنته ، ويعتقدون أن ظهور هؤلاء الأئمة سوف ينتهى بظهور المهدي فى آخر الزمان ، واستناداً على هذه الدعوى زعم أحمد أن الله بعثه على رأس القرن الرابع عشر الهجرى ليكون مجدداً للدين عاملاً على إحيائه ، وقد أضاف إلى دعواه المزدوجة — بأنه عيسى المبعوث وأنه المهدي المنتظر — زعماً ثالثاً زاده من أجل إخوانه الهنود وهو أنه « الأقاتار » ، أى أن الألوهية حلت فى جسده ، وهو لا يرمى فحسب إلى تحقيق آمال الإسلام فى فوزه الشامل على سائر الأقطار المعمورة فى آخر الزمان ، وإنما يعبر عن رسالته العالمية التى يتوجه بها إلى الإنسانية جمعاء .

وقد جهر بدعوته للمرة الأولى سنة ١٨٨٠ ، ولكن لم يكثر أتباعه كثرة ظاهرة إلا منذ سنة ١٨٨٩ . وقد برهن [فى زعمه] على صحة رسالته النبوية بالآيات والمعجزات والتنبؤات التى ظهر صدقها ، وحدث كسوف للشمس وخسوف للقمر فى رمضان سنة ١٣١٢ هـ — ١٨٩٤ م فاستعان بهما لإثبات مهاديته ، إذ ورد فى الأحاديث والآثار أن ظهور المهدي سيكون مصحوباً بمثل هذه الظواهر الفلكية .

غير أن مهادية أحمد تخالف نظرية المهادية كما جاءت فى الروايات الإسلامية ؛ فهى تتسم بالطابع السلمى ، أما السنة الإسلامية فتصور المهدي قائداً حربياً

يقاتل الكفار بالسيف وتلوث طريقه بقرع الدماء ، ويطلق عليه الشيعة مع ماله عندهم من ألقاب أخر لقب « صاحب السيف » (٦٣) .

غير أن النبي الجديد أمير من أمراء السلام ، إذ أنكر الجهاد وأسقطه من الفرائض الإسلامية ، وحبب إلى أتباعه السلم والتسامح ونهاهم عن التعصب ، وجدّ في أن يبتعث في نفوسهم ميلا للعلم والثقافة (٦٣) . وجعل من واجب المسلم في التحلي بالفضائل الخلقية أصلا من الأصول الإيمانية التي قررها لاتباعه ، وكان يصبو إلى أن يبعث في الإنسانية حياة جديدة ، بتقوية إيمانها بالله وتخليصها من أغلال الإثم وقيود المعصية ، وهو يتطلب من المسلم أيضاً أن لا يتهاون في أداء فرائضه . وكان يستشهد في تعاليمه بشواهد من العهد القديم والجديد ، وآيات من القرآن والصحاح من الأحاديث ، ودأب على أن يكون دائماً على وفاق ظاهري مع ما جاء به في القرآن . أما الأحاديث فكان كثير الشك فيها ، دأب النقد لها لاختبار نصيبها من الصحة ، وترتب على ذلك أنه ابتعد في نقط كثيرة عن المعالم الرسمية للإسلام السني بالتقدير الذي تستند فيه هذه المعالم على الحديث . واشتملت دعوته أيضاً على العناية بالتربية والتعليم ، ووجدت اللغة العبرية ذاتها مكاناً في برنامج المواد التي حشد دراستها .

وقد بلغ أنصار المهدي الجديد في سنة ١٩٠٧ زهاء سبعين ألف نسمة ، وقد آمن به على الأخص المسلمون الذين تثقفوا بالثقافة الأوروبية وكانوا ممن تأثروا بدعوته . وكان المهدي كاتباً مجيداً وافر الإنتاج ، فقد بسط مذهبه للمسلمين في أكثر من ستين كتاباً دينياً في الفقه والعقائد باللغتين العربية والأوردية ، وساق فيها الأدلة على صدق رسالته ، وجدّ في التأثير في الجاليات الأجنبية في الشرق بإصدار مجلة شهرية باللغة الإنجليزية اسمها « مجلة الأديان Review of Religions » (٦٤) .

[توفي أحمد القادياني في لاهور ، في ٢٦ مايو سنة ١٩٠٨ ، ونقش على ضريحه بقاديان — التي تبعد ستين ميلاً أنجليزياً عن لاهور — هذه الكلمات : « ميرزا غلام أحمد موعود » ، ومعنى « موعود » المهدي المنتظر . وأشار إلى رغباته الأخيرة في الوصية التي تركها ، فقد أوصى بالحكم في الجماعة الأحمدية إلى مجلس (إنجومن : endjumen) تنتخبه الجماعة انتخاباً حراً ، وعلى هذا المجلس أن ينتخب الخليفة ، وهو الرئيس الروحي للأحمدية ، وأول خليفة لهذه الفرقة

بعد وفاة مؤسسها هو « مولوى نور الدين » . وسوف يظهر في آخر الزمان مهدي جديد من أسرة أحمد] .

هذه أحدث فرقة ظهرت في الإسلام إلى اليوم (٦٥) .
وختاماً لبحثنا بقي أن نشير إلى حركة توجد في بعض البيئات الإسلامية .
إن محاولة رأب الصدع بين أهل السنة والشيعة ليست بمجددة في نوعها ،
فالإسلام فيما مضى لم يعدم جهوداً بذلت في هذا السبيل . ونظراً لوجود الفوارق
العديدة القائمة بين شكلي الإسلام السني والشيعي فإن النتائج العامة لهذا الانشقاق
لا تتضح إلا إذا أخذت بمبادئ التشيع حكومة ثيوقراطية قائمة ، وبعبارة
أخرى دولة شيعية . غير أنه لم يظهر عدد كبير من الدول الشيعية في التاريخ
الإسلامي ؛ لكن قد استطاع الشيعة ، في ظل حكومات كهذه ، أن يكونوا
إزاء الحكومات السنية في البلاد الأخرى ، جماعة دينية متمردة على البيئة المحيطة
بها ، موصدة المنافذ في وجه الغرباء عنها .

وإذا كانت فارس في الوقت الحاضر أكبر دولة شيعية ، فإن هذا يرجع إلى
الدولة الصفوية التي حكمتها من سنة ١٥٠١ إلى سنة ١٧٢١ ، والتي أفلحت بعد
المحاولات العقيمة التي بذلت من قبل (٦٦) في أن تجعل التشيع ديناً رسمياً للدولة ،
مما جعل الدولة الفارسية مخالفة في مذهبها للدولة العثمانية المتاخمة لها . ولكن
بعد سقوط الدولة الصفوية جداً الفاتح الكبير « نادرشاه » ، بعد عقده للصلح
مع تركيا ، في أن يوحد مذهبي الفريقين ، وهو مشروع حالت وفاته التي حدثت
بعيد ذلك سنة ١٧٤٧ دون تحقيقه . ولدينا فيما اشتملت عليه كتابات الفقيه
السني عبد الله بن حسين الشؤيندي (٦٧) (الذي ولد سنة ١١٠٤ و / ١٦٩٢ م
والمتوفى سنة ١١٧٤ هـ / سنة ١٧٦٠) التي طبعت حديثاً ، وثيقة هامة معاصرة
عن جمع ديني عقده نادرشاه وجمع فيه بين فقهاء الفريقين .

في هذا المجمع اتهموا إلى اتفاق يقضي بضم التشيع إلى المذاهب السنية
الأربعة وجعله مذهباً سنياً خامساً . وصار من السهل بعد قليل ، بموجب هذا
الاتفاق أن ينحصر مقام خامس للمذهب الجعفري (٦٨) في دائرة الحرم المكي
بجوار مقامات المذاهب الأربعة السنية ، وصار لازماً منذ ذلك الوقت الإقرار
بسنية هذا المذهب . وما أبدعها من طريقة ضم بها الإسلام الشيعي إلى مذهب
أهل السنة ! ولكن سرعان ما ظهر أن هذا كله كان حلاً براقاً وامنية بعيدة ؛

فالحقد المتوارث الذي يحمله كل من الفريقين للآخر ، والضغائن التي شطرت فقهاء المذهبين إلى شطرين ، جعلتهم بعد موت نادرشاه لا يستصوبون سياسة التسامح والوفاق .

ونرى أن الفريقين فيما بعد ، في النصف الأول من القرن الماضي ، يتحدان من جديد برهة وجيزة للدفاع عن أمنيتهن المشتركة في استقلال وطنهم القوقاز ، ومقاومة طغاته الغاصبين ، وذلك بزعامة شامل (وصحة نطقها شمويل أى صمويل) ومريديه ، غير أن مظهر هذا الاتحاد كان وطنياً ، ولم يكن اتحاداً في المذهب الديني . أما الحركة التي لاكتها الألسنة كثيراً في السنين الأخيرة وتعرف باسم الجامعة الإسلامية ، التي يصورها الكتاب عادة كخطر داهم حيناً وكشبح وهمي تارة أخرى ، فقد روجت كثيراً في البيئات الإسلامية لفكرة إزالة الخلافات القائمة بين الفرق الإسلامية ، تمهيداً لايجاد تحالف تعاهدي يجمع بين الأمم الإسلامية . وهناك آراء كهذه ترمى إلى التوفيق والاتحاد وليست من الآراء الخاصة بمشروع الجامعة الإسلامية ، ويقصد بها تقوية الأمل في الأخذ بأسباب المدنية الحديثة .

وقد ظهرت نزعة التوفيق في البلاد الإسلامية الروسية ، حيث يتجلى في هذه الأيام الأخيرة كثير من العلامات الدالة على وجود رقي مترن وتقدم مطرد بين السكان المسلمين ؛ فالسنيون يصلون بالمساجد الشيعية ، ويسمعون الخطيب الواعظ بأستراخان ، يقول : « لا يوجد سوى إسلام واحد ، غير أن ما أحدثته الفلسفة والأساليب اليونانية في الفكر من أثر سيء ، هو وحده الذي أدى إلى مجادلات الفقهاء وتأويلات المفسرين التي أثارت الانقسام والتفرقة » . وفي حفل ديني آخر دعا الإمام للحسن والحسين وشهداء الشيعة كما دعا للخلفاء الذين ألف الشيعة إلى ما قبل هذه اللحظة أن يلفظوا أسماءهم مصحوبة بعبارات السباب واللعنات ، وأن يشعروا بنحوهم بشعور جامع من التعصب والحقد (٦٩) .

وفي ٢٣ أغسطس سنة ١٩٠٦ عقد مؤتمر إسلامي في « قازان » وبحث في مسألة التعليم الديني لشباب المدارس ومعاهد العلم ، وأقر الاقتراح بأن لا يتعلم الطلاب السنيون والشيعة إلا في كتب مدرسية واحدة ، وأنه يمكن انتقاء المدرسين إما من بين أهل السنة أو الشيعة (٧٠) . ومنذ ذلك الوقت دخل التعليم الديني المشترك للشباب السني والشيعة في دور التنفيذ .

وقد ظهر أخيراً في العراق ، في نطاق الحياة الاجتماعية ، دلائل مشابهة لهذه الحركة تدل على الرغبة في التقريب والتوفيق بين الفريقين المتعادين ، وذلك بموافقة السلطات الشيعية في النجف (٧١) .

غير أن هذه ليست سوى حالات فردية ، ولا يزال من المستبعد كثيراً أن تستدل من الظواهر الأخرى أنها تكشف عن حالة عقلية ، ترمي إلى أن تجمع شمل بيئات إسلامية أوسع من هذه نطاقاً وأوفر عدداً .

حواشى القسم الاول

(١) ^(١) *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap* السلسلة الثانية المحاضرة التاسعة (طبعة هولندية — أمستردام سنة ١٨٩٩) ص ١٧٧ وما بعدها .
(٢) إن طابع الجمع والانتقاء *synchrétique* من المذاهب قد بينه أخيراً (ك . قولز) في تحليله « لقصة الخضر » ؛ إذ عثر فيها على أصداء متأخرة من الأساطير البابلية واليونانية بجانب ما تشتمل عليه من العناصر اليهودية والمسيحية ^(٢) *Archiv für Religionswissenschaft* سنة ١٩٠٩ مجلد ١٢ ص ٢٧٧ وما بعدها .

(٣) علق أخيراً (هوبوت جريمه) أهمية كبرى على أثر الأفكار المتداولة في بلاد العرب الجنوبية ، وخاصة في كتابه « مجد » (ميونيخ سنة ١٩٠٤) ^(٣) *Weltgeschichte in Charakterbildern* وفي ^(٤) *Orientalische Studien* مجموعة نولدكه ص ٤٥٣ وما بعدها .

(٤) هارناك ^(٥) *die Mission und Ausbreitung des Christentums* الطبعة الأولى ملحق ٩٣ .

(٥) هذا رأى أثبتته (سنوك هيرجرونيه) في أول مؤلفاته *Het Mekkaansche Feest* (ليدن سنة ١٨٨٠) . ^(٦)

(٦) هذه الحقيقة لم يغفل عنها المسلمون أنفسهم ، وهو ما يدل عليه الخبر التالى المنسوب إلى أبى رُهم الغفارى أحد الصحابة ، فقد ركب ناقه في إحدى الغزوات وكان بجوار النبي ، واقترب الراكبان حيناً اقتراباً شديداً حتى وقع

(١) مقدمة في علم خدمة الرب . — (٢) مصادر وسجلات لعلم الديانات . — (٣) تاريخ العالم في دراسة الشخصيات . — (٤) دراسات شرقية . — (٥) الارساليات المسيحية وانتشارها . — (٦) أعياد مكة .

حرف نعل أبي رهم الغليظة على ساق النبي فأوجعه ، فبدا الغضب على النبي وقرع رجل أبي رهم بسوطه ، فساور هذا قلق شديد ، وقال : « وخشيت أن يُنزل في قرآن لعظيم ما صنعت » . (طبقات ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٤) :

(٧) انظر أيضاً نولدكه ^(١) *Geschichte des Korans* (جوتنجن سنة ١٨٦٠) ص ٤٩ (والطبعة الجديدة لشوتلي — ليزج سنة ١٩٠٩ ص ٦٣) .

(٨) ومع ذلك فتكلمو المسلمين لا يرفضون الفكرة القائلة بأن بعض أجزاء القرآن تعد في جوهرها أهم من غيرها ، والسنة ذاتها تقر هذا الرأي الذي أثبتته تقي الدين بن تيمية — وسيرد اسمه خلال هذا البحث — وذلك في رسالة خاصة عنوانها : « جواب أهل الايمان في تفاضل آي القرآن » طبعة القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ (بروكلمان : تاريخ الادب العربي ج ٢ ص ١٠٤ رقم ١٩) .

(٩) انظر أيضاً (ر. جير R. Geyer في *W.Z.K.M.*) (سنة ١٩٠٧) ص ٢١ م ٤٠٠ .

(١٠) فيما يتعلق بالعناصر اليهودية انظر حالياً بحث (الأستاذ ا . ح . قنسنت) ^(٢) *Mohammed en de Joden te Medina* (ليدين سنة ١٩٠٨) ولو أن كتاب [(بكر)] ^(٣) *Christentum und Islam* (Mohr) ^(٤) *Religionsgeschichtliche Volksbücher* المجموعة ٣ ملزمة رقم ٨ [يتعلق بالتطور التالي إلا أنه يتضمن بيانات مفيدة عن البدايات الأولى .

(١١) هذا التلخيص للفرائض الخمسة الرئيسية يوجد في البخاري : كتاب الايمان رقم ٣٧ ، كتاب التفسير رقم ٢٠٨ حيث توجد أيضاً أقدم صيغة للعقائد الإسلامية . ومن الدراسات المجدية — إذا كنا بصدد الوقوف على أقدم مراحل التطور لفرائض الاسلام ومبادئه — أن نعن بالبحث في الوثائق القديمة عما يعتبر فريضة من الفرائض أوحى كما من الاحكام من عصر إلى آخر . وعما ينظر إليه كدعامة من دعائم الايمان والاحكام الشرعية العملية . ونشير هنا فحسب — تبعاً لما ورد في حديث منسوب للنبي بصدد الأركان الخمسة التي ذكرناها في صلب الكتاب والمعتبرة أسساً للإسلام منذ أقدم العصور — إلى أنه ينبغي أن نضيف

(١) تاريخ القرآن . — (٢) محمد ويهود المدينة . — (٣) المسيحية والاسلام . — (٤) الكتب الشعبية في تاريخ الديانات .

إليها فرضاً سادساً هو : « وما تحب أن يفعله الناس بك فافعله بهم ، وما تكره أن يأتي إليك الناس فذر الناس منه » (ابن سعد ج ٦ ص ٣٧ ، أسد الغابة ج ٣ ص ٢٦٦) . وانظر أيضاً نفس الأركان ج ٣ ص ٢٧٥ . والمبدأ الأخير يوجد كثيراً منفصلاً عن الأركان الأخرى ، ويروى مستقلاً كحديث للنبي ، كما هو الحديث الثالث عشر من الأربعين النووية : « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » (رواه البخاري ومسلم) ، وانظر أيضاً ابن قتيبة طبعة فستنفلد ص ٢٠٣ . ويشبهه حديث لعلي بن حسين أورده اليعقوبي في حوارياته طبعة هوتسما ج ٢ ص ٣٦٤ .

(١٢) انظر (مارتن هارتمان) *Der Islam* (ليبرج سنة ١٩٠٩) ص ١٨ .
(١٣) لدراسة هذه النقطة انظر مذكرتي *Die Sabbathinstitution im Islam* (١) (لذكري (د . كوفمان) — برساو سنة ١٩٠٠ ص ٨٩ ، ٩١) .

(١٤) *Revue critique et littéraire* سنة ١٩٠٦ ص ٣٠٧ .
(١٥) انظر ملاحظات (س . ه . بكر) القيمة في مقاله : « هل الإسلام خطر على مستعمراتنا ؟ » في (٢) *Koloniale Rundschau* مايو سنة ١٩٠٩ ص ٢٩٠ وما بعدها . انظر أيضاً : « الإسلام والدولة المراكشية » . بقلم (ا . ميشوبليز) في مجلة العالم الإسلامي سنة ١٩٠٩ م ٨ ص ٣١٣ وما بعدها ، وذلك كدحض للاعتقاد الشائع بأن مبادئ الإسلام تحول دون الرقي السياسي .

(١٦) (تزدول) Tisdall « ديانة الهلال » طبعة ثانية (لندرة ١٩٠٦ جمعية ترقية المعارف المسيحية *Society for promoting Christian knowledge*) ص ٦٢ .

(١٧) (سبروت) Sproat : « مشاهد ودراسات لحياة المتوحشين » ، وقد استشهد به الأستاذ (وسترمارك) وأورد معه أمثلة كثيرة في كتابه « أصل الآراء الخلقية وتطورها » ج ٢ ص ١٦٠ (لندرة سنة ١٩٠٨) . ونظراً لأنه لا يوجد في اللغة التركية والعربية ما يقابل كلمة *intéressant* (= شيق) فقد استنتج أيضاً خطأ انعدام أي شغف بالمعرفة والاستطلاع عند الترك والعرب (دنكان ب . مكدونالد : « الموقف الديني والحياة في الإسلام » شيكاغو سنة

١٩٠٩ ص ١٢١ ، ١٢٢ . وهذا الاستشهاد مأخوذ من كتاب « تركية أوربة » للكاتب المتخذ لنفسه اسم أوديسييس Odysseus .

(١٨) (أولدنبيرج) : « ديانة الفيدا » برلين سنة ١٨٩٤ ص ٣٠٥ .
(١٩) كتاب البخلاء للجاحظ طبعة ج . فلوتن . ليدن سنة ١٩٠٠ ص ٢١٢ .
(٢٠) انظر « حديثاً » شارل لَيْل في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٩١٤ ص ١٥٨ وما بعدها .

(٢١) مزدول ، المصدر السابق ص ٨٨ .
(٢٢) إن محاكاة النبي والتأسي به حتى في أدق التفاصيل — والرواية تمثله حائزاً لاسمى الصفات والكمالات — هي الغاية التي يتجه نحوها المسلمون الاتقياء في همة وحماسة زائدة . وفي البداية كان الغرض من هذه المحاكاة أداء الأوضاع التعبدية العملية والعادات والأعمال الظاهرة في الحياة أكثر مما هو للاقتداء بالنواحي الخلقية . وعبد الله بن عمر الذي التزم بهذا النوع من التقليد للنبي (حتى اعتُبر أشد الناس تدقيقاً وملاحظة « للأمر الأول » — ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٢٠٦) ؛ قد اجتهد في أسفاره أن يتزل دائماً حيث كان يتزل النبي ، وأن يصلي حيث كان يصلي ، وأن ينيخ راحلته في الأماكن التي أناخ النبي فيها ، ونقلوا أن النبي نزل تحت شجرة فكان يتعاهدها بالماء لثلاثين (تهذيب النووي ص ٣٥٨) . كذلك يدأب المسلم على الاقتداء بالصحابة والتحلي بصفاتهم ، وسجايهم هي مما يحتذيه المؤمن الصادق (جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر النمري — القاهرة طبعة المحمدي سنة ١٣٢٦ هـ . ص ١٥٧) ، ففي هذا كل الشئ . والتصوير الديني لسيرة الرسول يبين أن النبي لم تغب عنه الفكرة بأن أبسط تفصيلات سلوكه في المسائل التعبدية سوف تُعد سنة فيما بعد ، ولهذا كان يهمل أحياناً وضعاً من الأوضاع لكيلا يجعل المؤمنون منه سنة : (ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ١٣١) .

ومن الغريب أن مجداً لم يُنظر إليه في العصور الإسلامية الأولى كأنموذج أخلاقي ، وقد كتبت مؤلفات كثيرة في هذا الموضوع . والفقيه القرطبي أبو محمد علي بن حزم (المتوفى عام ٤٥٦ هـ / ١٠٦٩ م) ، المعروف باستمساكه الشديد بالسنن الشرعية والاعتقادية ، قد تلخص هذا المطلب الخلق في بحث أسمائه : « الأخلاق والسير في مداواة النفوس » . وهو كتاب جدير بأن نشير إليه لأن

المؤلف أضاف إليه بعض الاعترافات : « من أراد خير الآخرة وحكمة الدنيا وعدل السيرة والاحتواء على محاسن الأخلاق كلها واستحقاق الفضائل بأسرها فليقتد بمحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وليستعمل أخلاقه وسيره ما أمكنه .
أعانتنا الله على الاتساع به بمنه آمين » . (القاهرة سنة ١٩٠٨ طبعة الحمصاني ص ٢١) .

وقد ذهب بعض الكتاب إلى أبعد من هذا . وهذه النقطة ، مع أنها تتصل بطائفة من الأفكار ، ستعالج في موضع تال ، غير أننا نبادر بأن نزيد عليها ما نضيفه لهذا البحث : وهو أنه عندما يبلغ التطور الخلقى للإسلام درجة سامية رفيعة وذلك بتأثير الحركة الصوفية (الفصل ٤) سينحصر المثل الأعلى الخلقى المنشود في الدأب على أن تكون الصفات الإلهية أساساً للسلوك العملى فى الحياة ، أى « التخلق بأخلاق الله » .

[انظر أيضاً *la-halôkh akhar middôthâw chel haqqâdôch b. h.* (سفر التثنية ٤٩ طبعة فريدمان ١٨٥ ، ١٦) .]

ونسبق أن اقترح الصوفى القديم (أبو الحسين النورى) نفس هذه الغاية الخلقية (تذكرة الأولياء للعطار طبعة ر . ا . نيكلسون لندن سنة ١٩٠٧ ج ٢ ص ٥٥) .

ولكى يدعو ابن عربى إلى الفضيلة التى يقصرها على أن يفعل الانسان الخير لأعدائه يبنى دعوته على الاقتداء بالله . (مجلة الجمعية الآسيوية الملكية سنة ١٩٠٦ ص ٨١٩) . وأخرج الغزالى فى مقدمة كتابه « فائحة العلوم » (القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ) التعبير التالى على شكل حديث : « التخلق بأخلاق الله » . وهو بتأثير نظريته الصوفية للدين صاغ المبدأ التالى ، مُلَخَّصاً بذلك أدوار النمو والتطور الطويلة السابقة ، وهو : « أن كمال العبد وسعادته هو فى التخلق بأخلاق الله تعالى والتحلى بمعانى صفاته وأسمائه » ، ويبدو أنه يقصد بهذا التعمق فى معانى أسماء الله الحسنى . « المقصد الاسنى » (القاهرة مطبعة التقدم سنة ١٣٢٢ هـ ص ٢٣ وما بعدها) .

وإن ما كتبه اسماعيل الفارائى (حوالى سنة ١٤٨٥ م) فى هذا الموضوع فى شرحه : « للثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية » (طبعة هورتن Horten مجلة الآثار الآشورية م ٢٠ ص ٣٥٠) ليس سوى صورة من آراء الغزالى ، ومع ذلك فهذا التصوير للمثل الأعلى الخلقى سيتأثر عند الصوفيين بالفكرة الأفلاطونية

التي ترى أن التخلص المنشود من الطبيعة الجثمانية (Θνητὴ φύσις) ينحصر في التشبه بالله في حدود الامكان (تيتيت Théétète ١٧٦ ب جمهورية ١٦١٣). وإن الفلاسفة العرب الذين تأثروا بالمؤلفات اليونانية التالية قد وضعوا للفلسفة غاية عملية هي «التشبه بالخالق عز وجل في حدود الطاقة البشرية» (مباحث فلسفة الفارابي) طبعة (ف. ديتريشي. ليدن سنة ١٨٩٠ ص ٥٣) وترد كثيراً في كتابات «إخوان الصفا». ومع ذلك فالصوفية تتقدم خطوة أخرى في تعريفها «لغاية الغايات» summum bonum (انظر فيما يلي الفصل الرابع نهاية الفقرة ٦). (٢٣) انظر (١) Oriens Christianus سنة ١٩٠٢ ص ٣٩٢.

(٢٤) البخاري كتاب التوحيد رقم ١٥، ٢٢، ٢٨، ٥٥. وهذا الحديث هو مما استشهد به (ج. بارت) (Mélanges Berliner — فرنكفورت على المين سنة ١٩٠٣ ص ٣٨ رقم ٦) في مختصر شامل عن العناصر «المدراسية» midraschiques في الحديث الاسلامي.

(٢٥) بعض المفسرين يجعل معناها شبيهاً بمعنى الآية ١٤ من سورة الرعد: «وهو شديد الحال». انظر أمالي القالي طبعة بولاق سنة ١٣٢٤ هـ ج ٢ ص ٢٧٢ (٢).

(٢٦) انظر أيضاً: (هوبفيلد ريم) Hupfeld-Riehm, Commentaire du Ps. 18 ص ١٨

(٢٧) وبهذا التخريج تُفسّر الجملة المألوفة: «الله يخون الخائن». وأنظر أيضاً عبارة وردت في ابن سعد ج ٨ ص ١٦٧: «خدعتني خدعها الله»: والآية ١٤١ من سورة النساء (٣). وينسب إلى معاوية في خطبته التي توعدها فيها أهل العراق على ثورانهم قوله: «وإن الله ذو سطوات ونقعات يمكر بمن مكر به» (تاريخ الطبري طبعة ليدن ج ١ ص ٢٩١٣).

وإذا كان «المكر والكيد» المنسوبان لله لا يقصد بهما سوى أن الله يُحِبُّ كيد خصومه، فإن عبارة مكر الله لم يحل حائل دون اتقاها من

(١) الشرق السبعيني.

(٢) في هذا الموضع: وجدنا أبو بكر عن أبي حاتم عن ابن الأثرم عن أبي عبيدة قال: معنى قوله عز وجل «وهو شديد الحال» شديد المكر والعقوبة؛ وبلى هذا استشهادات مختلفة من الشعر.

(٣) يريد قوله تعالى: «إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم».

القرآن إلى اللغة العادية المألوفة في الأدعية ، ومن البتة أن هذا الانتقال يقصد به إيداعها في صيغ لا يمكن أن تتفق مع هذا التفسير ، ومن الأدعية الأثرية المستحبة كثيراً عند المسلمين الدعاء : « نعوذ بالله من مكر الله » . وفي كتاب « الروض الفائق في المواعظ والرقائق » للشيخ الحريفيش ما يشبه صيغة مثل هذا الدعاء حينما يطلب العون من الله ضد الله : أعوذ بك منك (القاهرة سنة ١٣١٠ هـ ص ١٠ ، ص ١٣) . انظر أيضاً « تذكرة الأولياء » للعطار ج ٢ ص ٨٠ . كذا عبارة « منك إليك » في (١) Z. D. M. G. م ٤٨ ص ٩٨ . ومن أذكار النبي التي يستحب للمسلم تلاوتها الدعاء التالي : « رب أعني ولا تعن علي ، وانصرني ولا تنصر علي ، وامكر لي ولا تمكر علي » (« الأذكار » للنووي — القاهرة سنة ١٣١٢ هـ ص ١٧٥ . وكما ورد أيضاً في صحيح الترمذي ج ٢ ص ٢٧٢) . وتوجد أيضاً هذه الصيغة أكثر وضوحاً في مجموعة أدعية شيعية اسمها : « صحيفة كاملة » (أنظر مجموعة نولده الآتفة الذكر ص ٣١٤ من أسفل) ص ٣٣ : « وكده لنا ولا تكده علينا ، وامكر لنا ولا تمكر بنا » . وقارن ما ذكر بالعبارة التالية : قال عمر رضي الله عنه : « لو أن رجلي الواحدة داخل الجنة والأخرى خارجها ما أمنت مكر الله » . (طبقات الشافعية للسبكي ج ٣ ص ٥٦ من أسفل) . انظر أيضاً تذكرة الأولياء للعطار ج ٢ ص ١٧٨ . والمسلمون أنفسهم لا يفهمون من هذه التعبيرات سوى دلالتها على شدة عقاب الله وصرامته .

(٢٨) انظر على الأخص ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ٣١ (٢) .

(٢٩) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٢٦ .

(٣٠) من هذه الوجهة نظر (ليوني كائتاني) في كتابه (« حوليات

الإسلام » ج ٢ في مواضع متفرقة) للحروب الإسلامية الأولى .

(٣١) انظر « لامانس » « دراسات عن حكم الخليفة الأموي معاوية الأول »

ج ١ ص ٤٢٢ (في مجموعة الكلية الشرقية بجامعة القديس يوسف ج ٣ ص ٢٨٦ [سنة ١٩٠٨] ؛ حيث لا يأخذ فيه بالنظرية الإسلامية القديمة ، وهي أن الإسلام ديانة عالمية .

(١) مجلة المستشرقين الألمانية .

(٢) يريد : مكر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد بالمشركين ، وكان ذلك أول يوم مكر فيه .

(٣٢) إني في هذا متفق مع رأى نولدكه فيما يتعلق بكتاب كائتاني .
W. Z. K. M. م ٢١ ص ٣٠٧ سنة ١٩٠٧ . ويلحق نولدكه أهمية كبرى على الآيات
القرآنية المنزلة بمكة والتي تمثل النبي رسولاً ونذيراً بعث « كافة للناس » .

(٣٣) أى إنه بعث للعرب والعجم (دراسات إسلامية) ج ١ ص ٢٦٩ . غير
أن مجاهداً أحد متقدمي المفسرين يذكر أن كلمة « أحمره » تشير إلى الناس
« وأسوده » تشير إلى الجن (مسند احمد ج ٥ ص ١٤٥ من أسفل) .

(٣٤) يفرد الحديث الإسلامى لهذه العالمية ميداناً يتخطى الإنسانية ذاتها ؛
فلا يشمل الجن فحسب ، وإنما يشمل الملائكة أيضاً بوجه من الوجوه . وقد
أورد ابن حجر الهيتمي في كتابه « الفتاوى الحديثية » (القاهرة سنة ١٣٠٧
ص ١١٤ وما بعدها) بحثاً مفصلاً للآراء الإسلامية في هذه المسألة (١) .

(٣٥) ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ٨٣ (٢) .
(٣٦) وأينما ما يكن الحكم الذى يمكن أن يكون للقيمة الأدبية للقرآن ،
فإن مما لا جدال فيه فى رأى الخالى من التعصب ، أن الذين اشتغلوا فى عهد
الخليفتين أبى بكر وعثمان بكتابة القرآن قد قاموا بعملهم أحياناً على صورة
غير مرضية .

إن أقدم السور المكية المتميزة بقصرها ، والتي سبق أن اتخذها النبي
نصوصاً لعبودية (تتلى فى الصلاة) ، وذلك قبل هجرته إلى المدينة ، والتي تؤلف
كل مقطوعة منها جزءاً كاملاً من التريل ، كانت بسبب إيجازها أقل تعرضاً
للتصحيف عند جمعها وكتابتها .

أما بقية سور الكتاب ، وخاصة فى بعض السور المدنية ، فيتجلى فيها عدم
النظام والارتباط ، ذلك ما سبب كثيراً من المتاعب وأقام عديد الصعاب فى وجه
المفسرين فى العصور التالية ، الذين كان عليهم أن ينظروا لترتيب السور والآيات
على اعتبار أنه ترتيب أساسى ونظام جوهري لا يمكن أن يمس . ولو تحقق فى

(١) جاء فى هذا الموضع : « وخبر مسلم ، الذى لا نزاع فى صحته ، صريح فى ذلك وهو قوله
صلى الله عليه وسلم : وأرسلت إلى الخلق كافة . فهو صلى الله عليه وسلم أرسل إلى جميع المخلوقات ،
حتى المبادات ، بأن ركب فيها فهم وعقل مخصوص حتى عرفته وآمنت به .

(٢) فيه : أخبرنى عبد الرحمن بن أبى ليلى فى قوله : « وأثابهم فتحاً قريباً » ، قال خير ؛
« وأخرى لم تقدروا عليها قد أحاط الله بها » ، قال فارس والروم .

(١) قال البيضاوى ، الذى استشهد به المؤلف فى آخر هذا القسم ، فى الآية رقم ٥٩ : « رجوع إلى تنمة الأحكام السالفة بعد الفراغ من الالهيات الدالة على وجوب الطاعة فيما سلف من الأحكام وغيرها ، والوعد عليها والوعيد على الاعراض عنها . ثم الاستطراد ، الذى يعيبه المؤلف وبني عليه افتراض زيادات فى القرآن الكريم ، فن من فنون البلاغة العربية ، فكان عليه أن يرجع إلى هذا الفن قبل أن يحكم ذوقه ولفته . »

أَوْ يَبُوتَ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً ، فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ » .

فالنبي يأذن هنا للمؤمنين بحرية الجلوس على موائد ذويهم وأقربائهم ، بل يأذن لهم بقبول ضيافة قريباتهم ، فيتبادر إلى الذهن أول وهلة أن الكلمات الأولى في الآية الستين التي تزيد في هذه الإباحة فتشمل العميان والعرج والمرضى لا تلتئم كثيراً مع السياق الطبيعى لبيان الفكرة وتفصيلها .

وقد عالج أحد الباحثين موضوع (الطب في القرآن) فاعتمد بصورة جدية هذه العبارة المنتزعة من مكانها الأصلي وصاغ لدحضها هذا النقد : وهو « أنه إذا كان وجود جماعة العميان والعرج لا يسبب شيئاً من المضايقة عند تناول الطعام ، فإن أكلة واحدة مع أحد المرضى يمكن أن تكون خطرة على الصحة ، وأن النبي كان يحسن به ألا يقاوم الاشتراذ الذي تحدثه مثل هذه المشاركة » [(أويتز) Opitz « الطب في القرآن » شتوتجرت سنة ١٩٠٦ ص ٦٣] .

غير أن فحماً أعمق من هذا يثبت لنا أن هذه القطعة الغريبة عن سياق الفكرة وبسطها قد نُقلت من مجموعة أخرى من الحكم والتعاليم . إذ هي تنطبق في الأصل لا على مشاركة الإنسان في تناول الطعام في غير منزله ، ولكن تنطبق على الاشتراك في الغزوات عندما كان الإسلام في بدايته . إن النبي في سورة الفتح من الآية ١١ إلى ١٦ يغلظ القول ويعنف « المخلفين من الإعراب » الذين لم يشتركوا في الغزوة السابقة ، وينذرهم بعقاب صارم من ربهم ثم يضيف الآية ١٧ : « لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ » ، وهي كنص الآية ٦١ في سورة النور : أى أن تخلف هؤلاء الأشخاص أو غيرهم ممن يعوقهم طاق قهرى يقبل عذرهم . فهذه الجملة قد أدخلت في هذا السياق الآخر الذي كانت غريبة عنه ، وقد أثرت أثراً واضحاً في تحرير الآية التي لا يمكن إعادة بدايتها الأصلية على وجه الدقة . وقد حاول بعض المفسرين المسلمين أنفسهم — حقيقةً دون أن يفترضوا وقوع مثل هذه التحشية — أن يشرحوا هذه الكلمات تبعاً لمعناها الظاهر ، وهو بيان العذر في جانب القوم العاجزين جثمانياً عن الاشتراك في الحرب ولكنهم اضطروا للاعتراف أن هذا التفسير غير مقبول ، لأن الجملة المشتبه فيها إن أخذت بهذا

المعنى ، فهي لا تلائم « ما قبله وما بعده » (البيضاوى طبعة فايشر
ج ٢ ص ٣١^(١)) .

(١) يكفى في الرد على كل ما أثاره المؤلف هنا من شبهات أن تقرر أن هؤلاء الضعفاء كانوا يتخرجون من مواكبة الأصحاء ينحشون من استقذارهم ؛ وكانوا كذلك يتخرجون من دخول بيوت المجاهدين في غيبتهم مع أنه أذنوا لهم في دخولها ، فرفعت الآية « ٦١ » الحرج عنهم في الحالين جميعاً ؛ ولا شك أن كلا التفسيرين ملائم لما قبله ولما بعده ، وكلاهما أثبتته البيضاوى . كان الانصاف إذاً يقضى على المؤلف أن يعرضهما معاً ، لكنه اختار معنى آخر مردوداً هنا (وهو الترخيص لهؤلاء الضعاف في القعود عن الجهاد) ليبني عليه اقتراضه الخيال ، وهو أن هذه القطعة قد نقلت من سورة الفتح ، ولا صحة له إلا تشابه اللفظين .

حواشي القسم الثاني

(١) « الديانات القومية والديانات العالمية » لأبراهام كوتن (محاضرات هبرت سنة ١٨٨٢) ص ٢٩٣ .

(٢) انظر مثلاً ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٧٦^(١) . وتوجد الأحاديث والروايات المأثورة عن مقادير الزكاة في « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ٥٠ ٣٥ . وفيما خلا هذا البيان بمقادير الزكاة tarif تسلم الجبابة (المصدقون) تعليمات مكتوبة ذات طابع عملي ، تتعلق بالتدابير التي تستخدم عند التطبيق . المصدر نفسه ج ٦ ص ٤٥ (٢) .

(٣) « لم يكن العرب في العصور الإسلامية الأولى متعصبين ، بل ائتمنوا مع الساميين المسيحيين وكادوا يتآخون معهم ، ولما اعتنق هؤلاء الإسلام حدث عقب ذلك مباشرة أن أدخلوا في الديانة الجديدة هذه الصلابة والعداء الأعمى الذي ناهضوا به مذهب بيزنطة مما ساعد من قبل على اضمحلال المسيحية الشرقية » . « الدراسة التاريخية للإسلام » لليوني كايثاني (برلين سنة ١٩٠٨ مكتبة للمؤتمر التاريخي الدولي ببرلين) ص ٩ .

(١) في هذا الموضع : « وكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم للعلاء كتاباً فيه فرائض الصدقة ، في الابل والبقر والغنم والثمار والأموال ، يصدقهم على ذلك ، وأمره أن يأخذ الصدقة من أغنيائهم فيردها على فقرائهم » .

(٢) لقد جاء في هذا الموضع « عن سويد بن غفلة ، قال : أتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذت يده فقرأت في عهده ؛ فإذا فيه ألا يفرق بين مجتمع ، ولا يجمع بين متفرق ، فأتاه رجل بناقة عظيمة ملهمة ، فأبى أن يأخذها ، ثم قال : أي سماء تظلي وأي أرض تقلني لأن أتيت رسول الله وقد أخذت خيار لابل امرئ مسلم » ١

(٤) انظر تطبيق عمر لهذا المبدأ إزاء عبده المسيحي : ابن سعد ج ٦ ص ١١٠ (١) . ولا ينسب إلى النبي أنه حمل أحداً على اعتناق الإسلام ، المصدر نفسه ص ٣٠ (٢) .

(٥) نقلاً عن « تراجم الحكماء » للقفطي طبعة « ليرت » ص ٣١٩ . اضطر موسى بن ميمون قبيل مغادرته لوطنه الأندلس أن يتظاهر هناك باعتناق الإسلام ، ولكنه ضويق في مصر حيث كان على رأس اليهودية ، فقد ابتلى في آخر زمانه برجل من الأندلس فقيه يدعى « بأبي العرب » بن معيشة ، وصل إلى مصر واجتمع به وحاqqه على إسلامه بالأندلس ، وشنع عليه ورام أذاه ، فمنعه عنه عبد الرحيم بن علي الشهير باسم القاضي الفاضل ، وقال : « رجل مكره لا يصح إسلامه شرعاً » . ولذا لم يتيسر إثارة مسألة الردة . وقد أفتى مفتي القسطنطينية بهذا الحكم نفسه حوالي نهاية القرن السابع عشر الميلادي في قضية الأمير الماروني يونس ، الذي أرغمه والي طرابلس الشام على اعتناق الإسلام ، ثم عاد جهرة إلى عقيدته المسيحية ، فأوضح المفتي الرأي القائل بأن الاعتراف بالإسلام إذا كان مبنيّاً على العنف والإكراه فهو باطل وغير صحيح ، وقد صادق السلطان على هذه الفتوى . وكتب بطريق أنطاكية المعاصر ستيفانوس بتروس Stephanus Petrus في هذا الصدد في منشور له : أن يونس هذا غني بأن يبعث عن طريق سلطان الترك العظيم بالرسائل وأحكام القضاة التي أكدت أن الارتداد عن الدين الذي أكره على اعتناقه باطل ولا قيمة له (رحلة إلى سوريا وجبل لبنان لـ « دي لاروك » باريس سنة ١٧٢٢ ج ٢ ص ٢٧٠ — ٧١) . انظر أيضاً كتاب « الإصلاحات السياسية والشرعية والاجتماعية المقترحة في الامبراطورية العثمانية » لمولوى سراج علي — بومباي سنة ١٨٨٣ وذلك في موضوع معاملة المرتدين في الإسلام : ص ٥٠ : ٥٨ .

(١) عن أسف ، قال : « كنت مملوكاً لعمر بن الخطاب وأنا نصراني ، فكان يعرض على الإسلام ويقول إنك لو أسلمت استعنت بك على أمانتي ، فانه لا يحل لي أن أستعين بك على أمانة المسلمين ولست على دينهم ، فأبيت عليه ، فقال : لا إكراه في الدين . فلما حضرته الوفاة أعطني وأنا نصراني ، وقال اذهب حيث شئت » .

(٢) عن مجمع بن عتاب بن شمير عن أبيه قال : « قلت للنبي صلى الله عليه وسلم يا رسول الله : إن لي أباً شيخاً كبيراً وإخوة ، فأذهب إليهم ، فعسى أن يسلموا فأنيك بهم ؟ قال : إن هم أسلموا فهو خير لهم ، وإن هم أقاموا فالإسلام واسع أو عريض » .

- (٦) الواقدي طبعة قلهووزن (لمحات وتمهيد) ج ٤ متن ٧٧ .
- (٧) بكتاب فتوح البلدان للبلاذري طبعة دي غويه ص ٧١ .
- (٨) انظر « مذكرة في فتح سوريا » (الطبعة الثانية) لدى غويه (ليدن سنة ١٩٠٠) ص ١٠٦ ، ١٤٧ .
- (٩) للوقوف على أبحاث تتصل بهذه النقطة ونقد قيمتها انظر حوليات الإسلام لكياتاني ج ٣ ص ٣٨١ ، ٩٥٦ — ٥٩ .
- (١٠) مثلاً إذا كان المسلمون حقاً بُعيد فتحهم للشام قد فرضوا على المسيحيين أن لا يُسمعوا نواقيسهم فالقصة التي رواها ابن قتيبة في كتابه « عيون الأخبار » (طبعة بروكلمان ص ١٣٨) عن الخليفة معاوية تصبح مستحيلة ؛ لقد زعم فيها أن ضجيج هذه النواقيس كان يقضّ الخليفة الكهل في نومه ، فأرسل رسولاً إلى بيزنطة ليطلها . أما عن تشييد الكنائس فانظر مجلة المستشرقين الألمانيين م ٣٨ ص ٦٧٤ .
- (١١) تاريخ الطبري ج ١ ص ٢٩٢٢ . لقد نها عمر عن إرهاب الأهالي الخاضعين للخراج (أهل الذمة) ، وأنكر إتيال عاتقهم . وروى عن النبي أنه قال : « من آذى ذمياً فأنا خصمه » ، ومن كنتُ خصمهُ خضمتُهُ يومَ القيامة » تاريخ اليعقوبي طبعة هوتسما ج ٢ ص ١٦٨ انظر أيضاً التعليمات المعطاة لعامل حمص (ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ١٤) (١) .
- (١٢) فتوح البلدان للبلاذري ص ١٦٢ . وإن عبارات كهذه جالت بلا شك في ذهن شيخ الإسلام جمال الدين عند ما أوضح المساواة بين الأديان في الدستور التركي الجديد ؛ إذ قال لمراسل جريدة الديلي نيوز (٨ أغسطس سنة ١٩٠٨) : « لكم أن تثقوا بأن الدستور إذا كان حراً فلا سلام أعظم منه حرية وأوسع ديمقراطية » .
- غير أن شعور التعصب نحو الكفرة قد خلق روايات عن النبي — وسنستشهد لبيان ذلك فيما بعد بمثال — تشجّع أخذ غير المسلمين بالشدة ومجافاتهم ، وما ورد منها عن النبي في النهي عن تحية الكفار والرد عليهم بعبارات ذات توريات

(١) حدثنا سعيد بن عبد الرحمن الجمحي قال : « لما مات عياض بن غنم ولي عمر بن الخطاب سعيد بن عامر بن جذيم عمله ، وكان على حمص وما يليها من الشام ؛ وكتب إليه كتاباً يوصيه فيه بتقوى الله والجد في أمر الله والقيام بالحق الذي يجب عليه ، ويأمره بوضع الخراج والرفق بالرعية » .

مبهمة قد وثقه المسلمون واعتمدوه ، بل ورد في كتب الأحاديث الصحيحة .
 (البخارى : كتاب الجهاد رقم ٩٧ ، وباب الاستئذان رقم ٢٢ ؛ وباب الدعوات
 رقم ٦٧ ^(١)) انظر أيضاً ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٧١ ؛ وكذا ج ٥ ص ٣٩٣ ،
 غير أنهما قلبنا الموضوع على وجوهه ، لا نستطيع أن نوفق بين هذا التعصب
 وروح الإسلام التي يشهد بها ما أورده ابن سعد ج ٥ ص ٣٦٣ ، ج ٦ ص ٢٠٣ ^(٢) .
 ومن هذا القبيل توجد أحاديث أخرى لم تُعتمد لأنها من الأحاديث الموضوعة ،
 كالذى أورده ابن حجر الهيتمي في كتابه الفتاوى الحديثية (القاهرة سنة ١٣٠٧
 ص ١١٨) كحديث موضوع لا أصل : « من بكش في وجه ذمي فكأنني
 لكزني في جنبي » . وما أورده الذهبي في ميزان الاعتدال (طبعة لکنو
 سنة ١٣٠١ ج ٢ ص ٣٣٢ : « استقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم جبرائيل
 فناوله يده فلم يصافحه ، قال يا جبرائيل مامنك أن تأخذ بيدي ؟ قال إنك مسست
 يد يهودي ، فتوضأ نبي الله وناوله يده فتناولها » . وهناك مثال أشد وضوحاً
 ورد في نفس الجزء ص ٢٧٥ وأثبتته الذهبي على اعتبار أنه « خبر باطل » : « من
 شارك ذمياً فتواضع له ، إذا كان يوم القيامة ضرب بينهما واد من نار ، ف قيل
 للمسلم : خُض إلى ذلك الجانب حتى تحاسب شريكك » . وفي الحق أن عقود
 الارتباط والاشتراك بين المسلمين واليهود كانت متوافرة في العصر الذي ظهر فيه
 هذا الحديث ، وإن ما ينشأ عن هذه العقود من علاقات يؤلف الفكرة الغالبة
 في الأبحاث الشرعية لدى متكلمي اليهود (انظر كتاب *Geonica* للويس
 جَنْزِرَج — نيويورك سنة ١٩٠٩ ج ٢ ص ١٨٦) . وهذا الحديث المتعصب
 يقصده به — من وجهة النظر الإسلامية — التحذير من مثل هذه الارتباطات
 في الأعمال المادية .

(١) في هذا الموضع أن عائشة رضى الله عنها قالت : « كانت اليهود يسامون على النبي صلى الله عليه وسلم تقول السام عليك ، فقطنت عائشة إلى قولهم فقالت عليكم السام واللعنة ، فقال النبي مهلا يا عائشة ! إن الله يحب الرفق في الأمر كله ، فقالت يابني الله ، أو لم تسمع ما يقولون ؟ قال أو لم تسمعي أني أرد ذلك عليهم فأقول عليكم » .

(٢) فيه أن سنان بن حبيب السلمي قال : « خرجت مع عبد الرحمن بن الأسود إلى القنطرة ، فكان لا يمر على يهودي ولا على نصراني إلا سلم عليه ؛ فقلت له تسلم على هؤلاء وهم أهل الشرك ! فقال إن السلام سياء المسلم ، فأجبت أن يعلموا أني مسلم » .

فكل اتجاه أو ميل يدعم تدعياً قوياً على هيئة أحاديث منسوبة للنبي . وإن طائفة كالحنابلة ، الذين يتجردون من عناصر التسامح الاجتماعي حتى إزاء المسلمين المخالفين لهم في الرأي ، (مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ١٢ وما بعدها) ليسوا بطبيعة الحال أقل شدة وجفاء نحو أصحاب النحل الأخرى من معتنقي الديانات الأجنبية وهم يُقرون راغبين مختارين الأحاديث الحاملة على التعصب والحق ، عاملين بذلك على تقويض أركان مبادئ التسامح . غير أنه مما يسترعى الانتباه أنه نُسب للإمام أحمد بن حنبل أنه أنكر — وأتباعه هم الذين ينسبون له هذه الفكرة — صحة الحديث المشهور : « من آذى ذمياً فكأنما آذاني » (طبقات الشافعية للسبكي ج ١ ص ٢٦٨) . ولكن المبدأ السائد في الإسلام كان ينبذ دائماً مثل هذه التعاليم والترعات ، كما أنه كان يرفض ما يعتمد عليه أصحابها من وثائق وأسانيد .

(١٣) پورتر : خمس سنوات بدمشق ، الطبعة الثانية (لندرة سنة ١٨٧٠) ،

ص ٢٣٥

(١٤) مثلاً مسألة ما إذا كان مباحاً نقل جثة الميت من مكان الوفاة إلى مكان آخر ، التي أحلّها الزهري مستشهداً بالسابقة التالية : ... سئل ابن شهاب : هل يكُره أن يُحمل الميت من قرية إلى قرية ، فقال : « قد يحمل سعد بن أبي وقاص من العقيق إلى المدينة » . ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٠٤ — ١٠٥

(١٥) مجلة المستشرقين الألمانية م ٦١ ص ٨٦٣ وما بعدها .

(١٦) من قطعة مهمة عن فكرة السنّة ، وردت في ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٣٥ (١) ، يستنتج أنه في القرن الأول كان لا يزال يوجد أنصار للفكرة القائلة بأنه لا يعد سنة إلا ما صح عن النبي وليس ما صح عن الصحابة ، غير أن هذا التحديد لم يتسنّ له الذبوع فيما بعد .

(١٧) نهج البلاغة (مجموعة خطب منسوبة لعلي بن أبي طالب) ج ٢ ص ٧٥ (طبعة محمد عبده بيروت سنة ١٣٠٧) .

(١) يشير إلى ما رواه ابن سعد ، عن صالح بن كيسان ، قال : « اجتمعت أنا والزهري ، ونحن نطلب العلم ، فسكنا نكتب السنن . قال وكتبنا ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال ثم قال نكتب ما جاء عن الصحابة فانه سنة ، قال قلت إنه ليس بسنة فلا نكتبه ، قال فكتب ولم أكتب ، فأتمجج وضيعت » .

(١٨) « شتينشيدر » : « الترجمات العبرية في العصور الوسطى » ص ٨٥٢
٤٣٥ . ولنفس المؤلف : « مصادر عن الاختلافات والمناقشات » (فينا سنة ١٩٠٨ :
تقارير وجلسات مجمع الفلسفة التاريخي العلمي م ١٥٥ ص ٥٨) . وتوجد مراجع
كثيرة شبيهة بهذا جمعها ١ . جالتييه في « فتوح البهنسا » (مذكرة المعهد
الشرقي الفرنسي للآثار بالقاهرة م ٢٢ سنة ١٩٠٩ ص ٢٠ هـ ١) (انظر أيضاً
« مجلة الأدب الشرقي » سنة ١٩١٢ ص ٢٥٤ ، ٤٤٩ . وأيضاً سنة ١٩١٣
ص ٢١٣) .

(١٩) نقلا عن ابن القيم الجوزية : « كتاب الروح » (حيدر آباد سنة ١٣١٨)
ص ٢٩٤ (١) .

(٢٠) Bab. سانهدرين ١٩١ في النهاية .

(٢١) البخاري : كتاب الأدب رقم ١٨

(٢٢) البخاري : كتاب الأدب رقم ٢٤ ، ٢٥

(٢٣) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٦٨

(٢٤) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية (القاهرة سنة ١٣٢٤) ج ٢
ص ٣٤٢ .

(٢٥) كما ورد في الإصابة لابن حجر طبعة كلكتا ج ٢ ص ٣٩٦ : « كنا
نعد الرياء على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الشرك الأصغر » .

(٢٦) الأربعون النووية . حديث رقم ٣٨ .

(٢٧) وقد فطن النقاد المسلمون أحياناً إلى الأخطاء التاريخية في الحديث ،
ولكنهم إذا كانوا قد كرهوا رفض الأحاديث المعتمدة رسمياً بسبب ما يحول
دون ذلك من عقبات جوهرية ؛ فقد وجدوا مع ذلك في سهولة طريقة لإقرارها
واعتمادها ، وهي : أنه يجوز أن تتنبأ الأحاديث القديمة بالحوادث التالية وتسبق
إلى الإخبار بوقوعها في المستقبل . ففي مسند احمد بن حنبل أن امرأة تدعى

(١) نقل ابن الجوزي اختصاص الروح والجسد بين يدي الله يوم الدين ، وكل منهما يلقي التبعة
على الآخر ، وأخيراً يقول الله : « أخبراني عن أعمى ومقعّد دخلا حائطاً ؛ فقال المقعد للأعمى إني
أرى ثمرأ ، فلو كانت لي رجلان لتناولت ؛ فقال الأعمى أنا أحملك على رقبتى ؛ فحمّله فقال من الثمر ،
فأكل جميعاً ؛ فعلى من الذنب ؟ قال عليهما جميعاً ؛ فقال : قضينا على أنفسكما » .

« أم الدرداء » روت أن النبي رآها في الطريق فسألها من أين أتت ، فأجابت « من الحمام » . ولم يتردد ابن الجوزي الذي ألف كتاباً خاصاً في الأحاديث الموضوعة في أن يرفض رفضاً مطلقاً هذا الحديث والحكم الذي تضمنه ؟ لأنه لم تكن في هذا العصر حمامات بالمدينة . وللوقوف على الطريقة التي يتهجها النقادة المسلمون الآخرون ، لكي يدعوا جانباً تدقيقاً كتدقيق ابن الجوزي ، انظر كتاب « القول المسدد في الذب عن المسند » لابن حجر العسقلاني (حيدر آباد سنة ١٣١٩) ص ٤٦ .

(٢٨) تلمود.أورشليم « خجيجه » ١ : ٨ عند النهاية .

(٢٩) انظر أيضاً : دراسات إسلامية ج ٢ ص ٥٢ وما بعدها .

(٣٠) المحاسن والمساوي للبيهقي طبعة شوكتي ص ٣٩٢ = شبيهه الجاحظ طبعة فان فلوتن ص ١٨١ من أعلى .

(٣١) انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ٢ هامش .

(٣٢) للحكم على هذه العقلية تعد كلمة يحيى بن سعيد (المتوفى سنة

١٤٣٠هـ / ٧٦٠م) على جانب كبير من الأهمية : « عن يحيى بن سعيد قال : أهل العلم أهل توسعة . وما برح المفتون يختلفون فيحلل هذا ويحرم هذا ، فلا يعيب هذا على هذا ، ولا هذا على هذا . وإن المسألة لترد على أحدهم كالجليل فإذا أفتح له بابها قال ما هون هذه » (تذكرة الحفاظ للذهبي ج ١ ص ١٢٤) .

وإن كلمة يحيى بن سعيد شبيهة بكلمة « إلغازار بن عزاريا » (ب . خجيجه — ٣ ب) عن اختلاف الآراء في الشريعة اليهودية (مشيراً إلى « كوهل » ص ١٢) : « ولو أن هؤلاء يرون طاهراً ما يراه أولئك نجساً ، ويبيحون ما يحرمه أولئك ويرفضون ما يقرّونه . . . فكلها (هذه الآراء المتضاربة) . على تباينها » قد

وهبها الناس راع واحد . « تكلم الله بجميع هذه الكلمات » (سفر الخروج ٢٠ — ١) . وكذلك فيما يتعلق خاصة بمخلافات المدارس المختلفة المتعارضة ،

كمدارس شتمائس وهليل ، التي جعلت من مبادئها أن « هذا وذاك (من

المذاهب والآراء) هو كلام الله الحي » (ب عيرويهين ١٣ ب) أما الحبر سيمون ابن يوخاي فيعد هذه الاختلافات المذهبية في الشريعة دليلاً على نسيان التوراة

(سفر التثنية ٤٨ طبعة فريدمان ٨٤ ب — ١١) .

(٣٣) نجد في عصر متأخر رأياً على جانب كبير من الأهمية لتاج الدين

السبكي ذكره في كتابه معيد النعم ومبيد النقم . طبعة ميهрман (نُشْدَرَة سنة ١٩٠٨) ص ١٠٦ — ١٠٩ (١) . وهذا يعد في نفس الوقت دليلاً على أنه في عهد المؤلف ، وقد توفي سنة ٧٧١ هـ سنة ١٣٧٠ م ، كانت هذه العقلية المتعصبة هي الغالبة على فقهاء الشام ومصر .

(٣٤) عن هذا المبدأ انظر بحثي عن « الظاهرية : تعاليمها وتاريخها » ص ٩٤ وما بعدها . وقد كان الاختلاف في الفقه منذ تشوبه موضعاً للوم . ويستفاد هذا من خبر عن المأمون يتعلق بهذا الموضوع أورده طيفور في كتابه عن بغداد طبعة « رِكْر » ص ٦١ ، ومن قطعة على جانب كبير من الاهمية من رسالة للخليفة منسوبة إلى ابن المقفع (مجلة المقتبس العربية ج ٣ ص ٢٣٠ = رسائل البلغاء القاهرة سنة ١٩٠٨ ص ٥٤ (٢)) .

(١) يشير إلى هذه الجمل من كلام السبكي في كتابه المذكور : « ومنهم — يريد الفقهاء — من يأخذ في الفروع الحمية لبعض المذاهب ، ويركب الصعب والذلول في العصبية ، وهذا من سوء أخلاقهم ، ولقد رأيت في طوائف المذاهب من يبالغ في التعصب بحيث يمتنع بعضهم عن الصلاة خلف بعض ، إلى غير ذلك مما يستفح ذكره وليت شعري ، لم لا تركوا أمر الفروع الذي فيها العناء على قولين : من قائل كل مجتهد مصيب ، ومن قائل المجتهد واحد ولكن الخطيئ يؤجر ؟ واشتغلوا بالرد على أهل البدع والأهواء قتل هؤلاء المتعصبين في الفروع ، ويحكم ذروا التعصب ، ودعوا عنكم هذه الأهوية ، ودافعوا عن دين الاسلام »

« وأما تعصبكم في فروع الدين ، وحملكم الناس على مذهب واحد ، فهو الذي لا يقبله الله منكم ، ولا يملككم عليه إلا محض التعصب والتحاسد . ولو أن الشافعي وأبا حنيفة ومالكاً وأحمد أحياء يرزقون ، لشددوا النكير عليكم ، وتبرءوا منكم فيما تفعلون . فلعل الله لا أحصى عدد من رأيتهم يشمر عن ساق الاجتهاد في الانكار على شافعي يذبح ولا يسمي ، أو حنفي يأس ذكره ولا يتوضأ ، أو مالكي يصلي ولا يبسم ، أو حنبلي يقدم الجمعة على الزوال ، وهو يرى من العوام ما لا يحصى عدده إلا الله تعالى يتركون الصلاة (التي جزاء من تركها عند الشافعي ومالك وأحمد ضرب العنق) ولا ينكرون عليه »

(٢) هذه القطعة هي : « وما ينظر أمير المؤمنين فيه ، من أمر هذين المصريين وغيرهما من الأمصار والنواحي ، اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمراً عظيماً : في الدماء والفروج والأموال ؟ فيستحل الدم والفرج بالحيرة ، وهما يحرمان بالكوفة ؟ ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكعبة : فيستحل في ناحية منها ما يحرم في ناحية أخرى ؟ غير أنه على كثرة ألوانه نافذ على المسلمين في دمائهم وحرمهم ، يقضى به قضاة جائز أمرهم وحكمهم . مع أنه ليس مما ينظر في ذلك من أهل العراق وأهل الحجاز فريق إلا قد لج بهم العجب بما في أيديهم ، والاستخفاف ممن سواهم ، فأقحمهم ذلك في الأمور التي يشنع بها من سمعها من ذوى الألباب . »

(٣٥) ميزان الاعتدال للذهبي ج ٢ ص ٣٧٠ (١) .
 (٣٦) خلاصة الآثار في القرن الحادي عشر للمحبي (القاهرة سنة ١٢٨٤هـ)
 ج ١ ص ٤٨ : إبراهيم بن مسلم الصمادي (توفي سنة ١٦٦٢م) (٢) .
 (٣٧) مثلاً في تاريخ دمشق لابن القلانسي طبعة أرمذروز ص ٣١١ (ابتداءً
 من القرن السادس الهجري) : والقاضي الذي ذكره المؤلف وساقه كمثل كان
 يصدر فتاوى مبنية على المذهبين الحنفي والحنبلي . وقارن بين هذا وبين لقب
 شائع هو « مفتي الفرق » أي مفتي الأحزاب المختلفة ، وهو يستطيع أن يفتي
 لكل حزب فتاوى مبنية على مذهبه .

(٣٨) كتر العمال ج ٦ ص ٢٣٣ رقم ٤١٥٧ من مسند أحمد .
 (٣٩) « إن إجماعهم لا يكون إلا معصوماً » ؛ « فإجماعهم معصوم » .
 (مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ج ١ ص ١٧ ، ص ٨٢) . ولفظ « معصوم »
 مرادف تقريباً لكلمة infallible ، ويستعمل هذا اللفظ ذاته عند الكلام
 على عصمة النبي وعصمة الأئمة (انظر القسم الخامس — ١٠) .

(٤٠) « ونصليه » ترجمها إ. بالمر We will make him reach hell على اعتبار
 أن الصيغة الأولى في تصريف فعل « صلا » ، وليس الصيغة الرابعة ، لها معنى الشيء
 والحرق والتسخين ؛ وقد بين البيضاوي هذه الفروق المعنوية بصدد هذه الآية (٣) .
 (٤١) طبقات الشافعية للسبكي ج ٢ ص ١٩ — ٢٠ ولا يبدو أن الشافعي
 في المسائل الأخرى كان يتكلف مثل هذه المشقة لاستنباط الحجج من القرآن ؛
 فقد وجد مثلاً في سورة البينة الآية الخامسة أقوى حجة لدحض مذهب المرجئة (٤)

(١) لقد جاء فيه : « محمد بن محمد بن خلف ، أبو بكر البنديتجي حنفش الفقيه ؛ تحنبل ثم تحنف
 ثم تشفع ، فلذا لقب حنفش . ولد سنة ٤٥٢ وتوفي سنة ٥٣٠ هـ » .

(٢) جاء في هذا الموضع عن إبراهيم المذكور : « . . . كان من سادات الصوفية بدمشق
 وكبرائهم . . . وكان يدعو الله تعالى أن يرزقه أربعة أولاد ، ليكون كل واحد منهم على مذهب
 من المذاهب الأربعة ؛ فولد له أربعة أولاد ، وهم : مسلم وكان مالكيًا ، وعبد الله وكان حنبليًا ،
 وموسى وكان شافعيًا ، ومحمد وكان حنفيًا ، وتوفي سنة ١٠٧٣ هـ » .

(٣) في تفسير البيضاوي : « (ونصله جهنم) وندخله فيها ، وقرئ بفتح النون من صلاه » .

ج ١ ص ١٧٣ .

(٤) هي قوله تعالى : « وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة
 ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة » ، كما ذكر الشافعي نفسه للحميدى .

(طبقات الشافعية للسبكي ج ١ ص ٢٢٧) . وقد استنبط العلماء فيما بعد أدلة من القرآن لتأييد مذهب الإجماع ، فاستدل عليه نجر الدين الرازي من الآية ١٠٥ من سورة آل عمران^(١) (مفاتيح الغيب ج ٣ ص ٣٨) . وللوقوف على حجج أخرى مستمدة من القرآن ، انظر سنوك هيرجرونيه في مجلة تاريخ الأديان م ٣٧ (سنة ١٨٩٨) ص ١٧ .

(٤٢) سنن أبي داود ج ٢ ص ١٣١ ، الترمذي ج ٢ ص ٢٥ ، مصابيح السنة للبغوي ج ١ ص ١٤^(٢) .
(٤٣) فيما يختص بهذه المسألة والمواد القرآنية المتعلقة بها انظر « سنوك هيرجرونيه » في نقده لكتاب « فاندنبرج » . وانظر كتاب الشريعة الإسلامية « يوينبول » (ليدن سنة ١٩٠٨) ص ١٧٥ وما بعدها .

(٤٤) انظر المسائل الجدلية التي سئل فيها الشعبي وبعضها هراء بحث . وذلك في كتاب الحيوان للجاحظ ج ٦ ص ٥٢^(٣) . وقد ذهب الشعبي استناداً على الآية ١٤٥ من سورة الأنعام : « قُلْ لَا أَجِدُ فِيهَا أَوْحَى إِلَىٰ مَحَرِّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فَسَقًا أَهْلَ لَعْنٍ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ » ، إلى أن التفتل يؤكل لحمه .

(٤٥) الدميري في موسوعته الحيوانية (حياة الحيوان الكبرى) يعالج في نهاية كل مادة مسألة حالة الحيوان ؛ من حيث علاقته بالشريعة ، واختلاف المذاهب فيه .

(٤٦) انظر بحثي عن « الظاهرية » للوقوف على هذه الأنواع ، ص ٦٦ وما بعدها ؛ وكذا كتاب « الشريعة الإسلامية » « يوينبول » ص ٥٦ وما بعدها .

(١) ذلك قوله تعالى : « وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ » .
(٢) فقد جاء فيها أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « لَا تَجْتَمِعْ هَذِهِ الْأُمَّةُ ، أَوْ قَالَ أُمَّةٌ عِدَّةٌ عَلَى ضَلَالَةٍ ، وَبِإِذْنِ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ ، وَمَنْ شَذَّ شَذَّ فِي النَّارِ » .
(٣) جاء فيه مثلاً : « . . . وَسُئِلَ عَنْ لَحْمِ الشَّيْطَانِ ، فَقَالَ : نَحْنُ نَرْضَى مِنْهُ بِالْكَفَافِ ؛ فَقَالَ لَهُ قَائِلٌ : مَا تَقُولُ فِي الذَّبَانِ ؟ قَالَ : إِنْ أَشْتَهَيْتَهُ فَكُلْهُ » .

(٤٧) انظر على الأخص الزرقاني على الموطأ (القاهرة سنة ١٢٧٩ — ٨٠ هـ) ج ٣ ص ١٨٤^(١).

(٤٨) إن ما يتصل بهذا الفرع من فروع الشريعة الإسلامية قد عالجته مع بسط وتفصيل « فريدريك كرون » في مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٥ ص ٦١ وما بعدها ، وفي مقدمة طبعته لكتاب « اختلاف الفقهاء » للطبري (القاهرة سنة ١٩٠٢) ص ٤ — ٨ . ومن أشهر الكتب الموجزة التي تلخص الخلافات المذهبية كتاب « الميزان » الكبير للصوفي المصري عبد الوهاب الشعراني (المتوفى سنة ٩٧٣ هـ سنة ١٥٦٥ م) . وقد نقل « برثون » جزءاً منه إلى الفرنسية ونشرته الحكومة العامة لبلاد الجزائر سنة ١٨٩٨ .

(٤٩) البخاري : كتاب الإيمان رقم ٢٨ ؛ وقد استشهد بهذه العبارة كآية قرآنية . (تاريخ القرآن) لنولدكه وشولي ص ١٨١ .

(٥٠) البخاري : كتاب العلم رقم ١٢^(٢) . كتاب الضوء رقم ٦١^(٣) . كتاب الأدب رقم ٧٩^(٤) .

(٥١) ابن سبيل ج ٦ ص ١٢٦ .

(٥٢) جامع بيان العلم وفضله لعبد البر النخعي (القاهرة سنة ١٣٢٠) ص ١١٥ . وازن بين هذه الفكرة والمبدأ التلمودي « كواخ دي هاتيرا عديف » « أي أن قوة الإجابة لها قيمة أكبر » . باب يراخوث ١٦٠ وفي مواضع أخرى .

(٥٣) حياة الحيوان للدميري ؛ انظر مادة سنجاب ج ٢ ص ٤١ .

(٥٤) يتصل بهذا حديث أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام رقم ١٦^(٥) .

(١) جاء في هذا الموضع من الكتاب المذكور أن النبي صلى الله عليه وسلم قضى باليمين مع الشاهد ؛ وقد أجمعوا على القضاء بإقرار المدعى عليه ، كما قضوا بنكول المدعى عليه عن اليمين ، وليس ذلك في الآية . واليمين مع الشاهد أولى بذلك ، لأنه بالسنة . انتهى ملخصاً .

(٢) عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يسروا ولا تعسروا ، وبشروا ولا تنفروا » .

(٣) « إني رسول الله صلى الله عليه وسلم بصي فيال على ثوبه ، فدعا بماء فأبغى عليه » .

(٤) عن سعيد . . . عن جده قال : « لما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعاذ بن جبل

قال لهما : يسرا ولا تعسرا ، وبشروا ولا تنفرا ، وتطاوعا » .

(٥) هذا الحديث هو : « صنع النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً ترخص فيه وتنزه عنه قوم ،

فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، فحمد الله ثم قال : ما بال أقوام يتنزهون عن الشيء أصنعه ؛

فوالله إني أعلمهم بالله ، وأشدهم له خشية ! » .

(٥٥) سنن الدارمي (كونبور سنة ١٢٩٣ هـ) ص ٣٦ . والقصة لا معنى لها إلا إذا أبدلنا — كما فعلت — كلمة « حلال » في المتن بكلمة « واجب » ، أي « مأمور به بصفة قاطعة » .

(٥٦) ابن سعد ج ٦ ص ٢٤٤ .

(٥٧) ينبغي تبعاً لما جاء في « مجموعة القوانين الكنسية Nomokanon » لبارهيرايس « أن يلفظ باسم الله الحي عند ذبح الحيوان » (انظر الفقرات التي أوردها « ييكنهوف » في « قوانين الطعام على الطريقة الموسوية في المصادر القانونية الكنسية في العصور الوسطى » منستر سنة ١٩٠٧ ص ٤٩) ، وتراجع مجموعة القوانين الكنسية لـ « س . فرنكل ، الأدب الألماني » سنة ١٩٠٠ ص ١٨٨ للوقوف على آراء ونظريات شبيهة بهذه .

(٥٨) انظر ابن سعد ج ٦ ص ١٦٦ (١) .

(٥٩) الموطأ ج ٢ ص ٣٥٦ . وانظر مادتي (بسم الله) في دائرة معارف الدين والأخلاق لهيستنجزم ٢ ص ٦٦٧ ب (٢) .

(٦٠) انظر معيد النعم للسبكي طبعة ميهريمان ص ٢٠٣ .

(٦١) هذه الفكرة عالجها كايثاني بإسهاب واستقصاء في كتابه حوليات الإسلام ص ٤٤٩—٤٧٧ تحت عنوان : « الحمر عند العرب القدماء وفي عصور الإسلام الأولى » .

(١) جاء في هذا الموضع أن أباراشد السلماي قال : « أتيت علياً داره فناديت يا أمير المؤمنين ، يا أمير المؤمنين ! قال ليكاه ، ليكاه ! فقلت يا أمير المؤمنين إني كنت في منافع لأهلي أرهاها ، فتردى بغير منها فخشيت أن يسبقني بنفسه ، فخرقت وبطرت ، فوجأته بمحيد إله في جنبه وإله في سنامه وذكر اسم الله . وإني جئت بلحمه مفرقاً على سائر إلهي لأهلي فأبوا أن يأكلوه وقالوا لم تذكه ؟ فقال ويحك ! أهد لي عجزه ، أهد لي عجزه » .

(٢) جاء في الدائرة في هذا الموضع أن للتسمية قبل الذبح أهمية خاصة عند المسلمين ، وأن هذا تقليد أوحى به بلاريب التشريع اليهودي الذي يأمر بالنطق « بالبراحة » قبل الذبح والأكل ، وأن ما يشبه هذا في القرآن قوله تعالى في سورة الأنعام الآية ١١٨ « فكلوا مما ذكر اسم الله عليه » والآية ١٢١ « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق » . ومن هاتين الآيتين استدلل على وجوب التسمية قبل الذبح والأكل ؛ وإن كان بعض المذاهب يجعل التسمية أمراً حسناً مندوباً إليه ، فلو تركت سهواً عند ذبح الحيوان لما كان في ذلك ما يدعو إلى تحريم تناول لحمه لأن قلب المؤمن لا يغيب عنه ذكر الله دائماً . على أن هذا التأويل يخالف نص القرآن ، وذلك ما جعل المفسرين المتشددون النصيين يستمسكون بالنص ويستبعدون هذا التأويل .

(٦٢) دراسات إسلامية ج ١ ص ٢١ وما بعدها . انظر أيضاً « دراسات عن حكم الخليفة الأموي معاوية الأول » للأب لامانس ص ٤١١ .
(٦٣) يعتمد أحياناً شعراء العصر الأموي إلى وصف النبيذ بأنه « حلال » : جميل العنذري (الأغاني ج ٧ ص ٧٩) ^(١) وابن قيس الرقيات (طبعة رودوكانا كس ص ٥٧ : أحله الله لنا) . ولا محل لأن نفترض بأن هنا إشارة إلى تفريعات الفقهاء (خزانة الأدب ج ٤ ص ٢٠١) .
(٦٤) أسد الغابة ج ٥ ص ١٦١ ^(٢) ، والسهيلي على ابن هشام طبعة فستنفلد

ج ٢ ص ١٧٥ .

(٦٥) معيد النعم للسبكي طبعة ميهрман ص ١٤٧ .
(٦٦) سنن النسائي (طبعة شاهدرا سنة ١٢٨٢) ج ٢ ص ٢٦٣ — ٢٦٩ .
(٦٧) يطلق النبيذ أيضاً على شراب كان النبي يتناوله . ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ١٣١ ^(٣) .

(٦٨) تبين القصة التالية أن كثيراً من الناس لم تسترح ضمائرهم لهذا . فالخليفة المأمون الذي سمح للقاضي يحيى بن أكرم أن يؤاكلة — وكان المأمون يشرب النبيذ في وجبات طعامه — لم يدع قط القاضي إلى شربه قائلاً : « إني

(١) حيث يقول :

فتأطرن ثم قلن لها أكرمي ، حيث في نزله
فظللنا بنعمة واتكأنا وشربنا الحلال من قلله

(٢) الذي في أسد الغابة في هذا الموضع هو بنصه : « وذكر عبد الرازق عن ابن جريج قال : أخبرني أن أبا عبيدة بالشام وجد أبا جندل بن سهيل وضرار بن الخطاب وأبا الأزور ، وهم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، قد شربوا الخمر ، فقال أبو جندل « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا . . . » الآيات كلها ، فكتب أبو عبيدة إلى عمر أن أبا جندل خصمني بهذه الآية ، فكتب إليه عمر : الذي زين لأبي جندل الخطيئة زين له الخصومة ، فاحددهم . فقال أبو الأزور : دعونا نلق العدو غداً ؛ فان قتلنا فذاك ، وإن رجعنا إليكم فخدونا . فلقى أبو الأزور وضرار العدو وأبو جندل العدو ، فاستشهد أبو الأزور ، وحد الآخران » .

هذا هو النص ، ومنه يتبين أن المؤلف لم يكن أميناً في نقله ، إذ ترك منه آخره الذي يقرر أن اعتذار أبي جندل لم يقبله عمر ، لأنه لا يتفق والدين !

(٣) ومما لا شك فيه أن هذا النبيذ الذي يروي أن الرسول تناول منه ليس هو النبيذ المحرم ، وذلك معروف لا يحتاج إلى دليل ، ومن المعروف أن النبيذ في اللغة يطلق على كل ما يعمل من الأشرطة ، سواء كان مسكراً أو غير مسكر .

لا أترك قاضي" بشرب النبيذ « كتاب بغداد لطيفور ص ٢٥٨ وما بعدها وتكلم المأمون بأسلوب كهذا لقاضي دمشق الذي رفض أن يشرب من نبيذ البلح المقدم إليه . (الأغانى ج ١٠ ص ١٢٤) .

- (٦٩) ابن سعد ج ٥ ص ٢٧٦ (١) .
 (٧٠) معجم الأدباء لياقوت طبعة مرجليوث ج ٢ ص ٢٦١ (٢) .
 (٧١) مروج الذهب للمسعودى طبعة باريس ج ٨ ص ١٠٥ .
 (٧٢) أمالى القالى طبعة بولاق سنة ١٣٢٤ ج ٢ ص ٤٨ .
 (٧٣) عيون الاخبار لابن قتيبة طبعة بروكلمان ص ٣٧٣ . وما ذكره ابن قتيبة في كتابه عن البحث الذي أفردته للأشربة ، والذي توجد منه مختارات في العقد الفريد ، قد نشره حديثاً (ا . جى) في المجلة العربية الشهرية المقتبس التى تصدر بالقاهرة م ٢ (١٣٢٥ هـ / ١٩٠٧ م) ص ٢٣٤ — ٢٤٨ ، ٣٨٧ — ٣٩٢ ، ٥٢٩ — ٥٣٥ .

- (٧٤) ابن سعد ج ٦ ص ٦٧ .
 (٧٥) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ١ ص ٢٨١ (٣) .
 (٧٦) وفيات الأعيان لابن خلكان طبعة فستيفلد رقم ٢١٧ .
 (٧٧) وفيات الأعيان لابن خلكان طبعة فستيفلد رقم ٢٩٠ .
 (٧٨) ابن خلكان طبعة فستيفلد رقم ٧٣٣ .
 (٧٩) ابن سعد ج ٦ ص ٦٤ .
 (٨٠) أسد الغابة ج ٥ ص ١٢ .
 (٨١) البخارى كتاب الأشربة رقم ٦ .
 (٨٢) تضاءل شأن التوحيد (الذى ينحصر فى الاشتغال بمسائل تتعلق

(١) فى هذا الموضع أن كتاباً لعمر بن عبد العزيز قرىء فى مسجد الكوفة جاء فيه : « والنبيذ حلال فاشربوه فى السعن » . تقول : والسعن ، وفتح السين ، شىء يتخذونه من آدم شبه دلو إلا أنه مستطيل مستدير وربما جعلت له قوائم ، ينتبذ فيه .
 (٢) فيه أن اسماعيل (القاضى) دخل على الموفق فقال له ما تقول فى النبيذ ؟ فقال أيها الأمير ! إذا أصبح الانسان وفى رأسه شىء منه يقال له ماذا ؟ فقال الموفق يقال هو مخمور ، قال فهو كاسمه .
 (٣) جاء فى ترجمة وكيع بن الجراح أن مسلم بن جنادة قال : « ما فيه إلا شربه لنبيذ الكوفيين وملازمته له . . . وقال يحيى بن معين : سأل رجل وكيعاً أنه شرب نبيذاً فرأى فى النوم كأن من يقول له شربت خمرأ ، فقال وكيع ذلك شيطان » .

بالإيمان) بالعراق . وشغل الفقه المحل الأول (تذكرة الأولياء للعطار ج ٢ ص ١٧٥ ملحق) .

(٨٣) ابن خلكان رقم ٨٠٣ .

(٨٤) انظر مادة « أكدرية » في دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ٢٤٢ بقلم (ت . و . يوينبول) . كانت مسألة توريث الجدمند أقدم العصور الإسلامية مثاراً لجدل فقهي (ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٠٠) . وخلاف في الرأي (الدميري ج ١ ص ٣٥١ مادة « حية » . وانظر أيضاً كتاب الإمامة والسياسة (القاهرة ١٩٠٤) ج ٢ ص ٧٦ . وإن البحوث والمعلومات المتعلقة بمسائل الوراثة هذه التي مُجعت في كثر العمال ، ج ٦ ص ١٤ — ١٨ ، يتألف منها موجز عظيم الفائدة يلخص الأحوال والظروف التي ظهرت فيها هذه التنظيمات الشرعية في عصور الإسلام الأولى .

(٨٥) الدميري ج ٢ ص ٢٨٩ — ٢٩٠ ، مادة « قرد » .

(٨٦) الدميري ج ١ ص ٢٦٥ مادة « جن » (١) .

(٨٧) العلاقات الجنسية بين الأنس والجن « *Ardat lili* » هي ضرب من الأساطير انتقل بطريق غير مباشر من الأفكار البابلية إلى القصص الشعبي عند العرب ، ومن ثمَّ إلى الخرافات الإسلامية ، فتذكر فيها الشخصيات العربية القديمة وغيرها من الأمم الأخرى التي كانت ثمرة هذا الاتحاد المختلط . والجاحظ في الحيوان ج ١ ص ٨٥ وما بعدها يسفّه هذه الخرافات وينكرها ، ويسمى الأشخاص الذين يسلمون بصحتها : « علماء السوء » ، ويعمد إلى إغفالهم ولا يذكرهم إلا في حذر وحيطة . (انظر أيضاً الدميري ج ٢ ص ٢٥ — مادة سعادة) . وقد وردت في أعمال جمعية البحث الأثرى الخاص بالتوراة « م ٢٨ ص ٨٣ بقلم ر . كامبل ثومپسون » وفي كتاب « الفوكلور » ج ٢ ص ٣٨٨ (سنة ١٩٠٠) « لسائيس » أمثلة عن المعتقدات الشعبية الإسلامية . وإن حقيقة مثل هذا الزواج مستمد من القرآن : (الإسراء — ٦٤)^(٢) وغيرها من الآيات الأخرى . ومن وجهة نظر الشرع الإسلامي أثبت بعض العلماء بطلان هذا الزواج

(١) « يصح انعقاد الجمعة بأربعين مكلفاً ، سواء كانوا من الجن أو من الأنس أو منهما . »

(٢) يشير إلى قوله تعالى : « وشاركهم في الأموال والأولاد » .

استناداً على الآية ٧٢ من سورة النحل : « والله جعل لكم من أنفسكم أزواجاً » واستناداً على أن اختلاف الجنس مانع يحول دونه . غير أن هذا لا يقره جمهور العلماء (طبقات الشافعية للسبكي ج ٥ ص ٤٥) . ومما هو مثار الخلاف استحالة هذا الزواج شرعاً ، ومما يؤيد ذلك أن يحيى بن معين ، وفقهاء آخرون من أهل السنة ، ينسبون ما كان عليه بعض العلماء الذين ذكروا أسماءهم من الذكاء وسرعة الخاطر إلى أن واحداً من آبائهم كان من الجن كما يقال . (تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٢ ص ١٤٩) . وقد ذكر ابن خلكان (وفيات رقم ٧٦٣) شخصاً كان أخاً لجنى في الرضاع انظر أيضاً : « أبحاث في فقه اللغة العربية » (لجولدزيهر) ج ٢/١٠٨ ، وحديثاً كتاب مكدونلد « الموقف الديني والحياة في الإسلام » ص ١٤٣ وما بعدها ، ص ١٥٥ . ويحكى « الفرد بل » أن أهل تلمسان يعتقدون أن واحداً من أهل مدينتهم — توفي حديثاً سنة ١٩٠٨ — كانت له فضلاً عن زوجته الشرعية علاقات جنسية مع جنية « أهل تلمسان المسلمين » (مستخرج من مجلة الدراسات البشرية والاجتماعية سنة ١٩٠٨) . وقد بحث العلماء من الوجهة الشرعية مسألة ما إذا كان للملائكة والجن حق الملك (طبقات الشافعية ج ٥ ص ١٧٩) . (٨٨) انظر أيضاً « أبحاث في فقه اللغة العربية » ج ١ ص ١٠٩ . ويمكننا هنا أن نشير إلى الشافعي ، الذي خالف النزعة الغالبة على جمهور الفقهاء ، فمدرسته تروى عنه هذا المبدأ : « من زعم من أهل العدالة أنه يرى الجن أبطلنا شهادته لقول الله تعالى إنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم إلا أن يكون نبياً » . (طبقات السبكي ج ١ ص ٢٥٨) .

(٨٩) ديوان جرير (طبعة القاهرة سنة ١٣١٣) ج ٢ ص ١٢٨ ، النقائض طبعة بيقان ص ٧٥٤ .

(٩٠) مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٠ ص ٢٢٣ . سبق أن وضع أبو يوسف بحثاً في « الحيل » (الحيوان للجاحظ ج ٣ ص ٤) ونظرية الحيل تؤلف ركناً من أركان الفقه العملي ولا سيما في المذهب الحنفي . وكتاب أبي بكر أحمد الخصاف (المتوفى عام ٢٦٠ هـ — ٨٧٤ م) الذي كان فقيه بلاط الخليفة المهتدي ، من أقدم المؤلفات في هذا الموضوع ويعتد الكتاب الأساس في هذه الناحية . وهو الآن في متناول اليد في طبعة ظهرت بالقاهرة عام ١٣١٤ هـ .

(٩١) مفاتيح الغيب ج ١ ص ٤١١ — ٤١٣ .

حواشي القسم الثالث

(١) هذه الفكرة يُعبر عنها في الإسلام بهذه العبارة : « العلماء ورثة الأنبياء » .

(٢) انظر الأحاديث المتعلقة بدم هذا الموقف : ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٤١ ، ومجلة المستشرقين الألمانية م ٥٧ ص ٣٩٣ وما بعدها . وانظر أيضاً كتاب التفسير في البخاري حديث رقم ٢٣٧ في سورة « فصلت » حيث ذكرت مسائل في الآيات المتشابهة سئل فيها ابن عباس .

(٣) ابن سعد ج ٥ ص ١٧٤ : كان عبد الملك عابداً ناسكاً قبل الخلافة . وانظر بهذا الصدد كتاب « الإمبراطورية العربية وسقوطها » لقلهوزن ص ١٣٤ ، وكتاب الإمامة والسياسة المنسوب خطأ لابن قتيبة (القاهرة سنة ١٩٠٤) حيث يورد من الوقائع ما يثبت تقوى الأمويين وتدينهم . وانظر فوق ذلك مقال « دي غويه » في مجلة الدراسات الشرقية م ١ ص ٤١٥ — ٤٢١ وقد ورد في مصدر آخر (ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١١٧) أن مروان الأول والد عبد الملك كان يجتهد في تأييد الشريعة ، وقد وجدته القوم الذين أتوا لمبايعته يتلو القرآن على مصباح صغير (ابن سعد ج ٢ ص ٢٢) كما أن عبد الملك دعا الناس لأحياء الكتاب والسنة ، وقد أجمعوا على تقواه (ابن سعد ج ٢ ص ٢٥) . بل إن الحجاج ، على شدة بغض الاتقياء له ، وصف بالورع والتقوى (ابن سعد ج ٢ ص ٧٢ ، ص ٧٤ . وانظر أيضاً الطبري ج ٢ ص ١١٨٦ عن تنظيم أوقات التوبة والاستغفار وأداء الصلاة بالمساجد . ويذكر الجاحظ ، في كتابه الحيوان ج ٥ ص ٦٣ ، أن الحجاج كان « يدين على القرآن » ، وهو ما يخالف اتهامه البيئات الأموية في الشعر والأنساب . أما القصائد التي تشيد بذكر الخلفاء كأئمة للدين والهدى فهي تدل على أن قائلها قصدوا بها التقرب إلى الخلفاء ورجال الدولة ، ونيل الخطوة لديهم ، مثلما ورد في ديوان جرير (القاهرة سنة ١٣١٣)

ج ١ ص ١٦٨ ، ج ٢ ص ٩٧ ؛ (فليدح الخليفة عمر الثاني سمي جده مروان بندي النور) (١) ، كما سمي جرير الخليفة « إمام الهدى » في النقائض طبعة بيقان ص ٩٩٤ رقم ١٠٤ بيت ١٩ (٢) . انظر أيضاً « عجّاج » ذيل ٢٢ — ١٥ ، كذلك « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ٣٨١ .

(٤) بكر — برديات شوت رينهارت ج ١ (هيدلبرج سنة ١٩٠٦) ص ٣٥ .
(٥) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٣٧ — يزيد بن معاوية حارب الحسين وأشياءه باعتبار أنهم قوم : « مرقوا من الدين وخالفوا الإمام » (الطبري ج ٢ ص ٣٤٢) .
(٦) هكذا وصفها ركلهوزن في « الأحزاب الدينية السياسية المعارضة . في الإسلام القديم » (برلين سنة ١٩٠١) بحوث الجمعية الملكية للعلوم — جوتنجن ، فلسفة وتاريخ رقم ٢ ص ٧ .
(٧) الطبري ج ١ ص ٢٩٠٩ .

(٨) مجّد جرير في ديوانه (ج ١ ص ٦٢) إخضاع الأمويين للثوار ، وعدّه نصراً على « المبتدعين في الدين » .

(٩) « أبحاث في السيادة العربية الخ » لفان فلوتن (أمستردام سنة ١٨٩٤) ص ٣٦ (ترجمة حسن ابراهيم وآخر ص ٧٠) .

(١٠) دراسات عن معاوية للامانس ص ١٥٤ وما بعدها .
(١١) هذا هو ما يفهم من ابن سعد ج ٥ ص ٦٨ (٣) .

(١٢) يُستشهد بهذا على أنه عيب من عيوبهم « واستثنائهم بالفى » ورد في كثير من الأخبار : ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٦٦ ، وسنن أبي داود ج ٢ ص ١٨٣ .
(١٣) الطبري ج ٢ ص ٣٠٠ .

(١٤) عن بدع الأمويين انظر هاشميات الكيت ، طبعة هوروقتر ص ١٢٣ فهي عظيمة الاهمية .

(١) حيث يقول :

لم تلق جداً كأجداد يعدم مروان ذو النور والفاروق والحكم

(٢) حيث يقول :

فدوالعرش أعطانا على الكره والرضا إمام الهدى ذا الحكمة المتخيرا

(٣) يشير إلى قول ابن الحنفية . « أهل بيتين من العرب يتخذها الناس أنداداً من دون الله ؟

نحن وبنو عمنا هؤلاء ؟ يعني بني أمية » .

(١٥) سعيد بن المسيب مثلاً كان يدعو على بني مروان في كل صلاة ؛ ابن سعد ج ٥ ص ٩٥ .

(١٦) وهذا لا يمنع قيام المرجئة في وجه الحجاج واستنكار فظائعه (ابن سعد ج ٦ ص ٢٠٥) ، ولكن المرجئة في نفس الوقت لم يحكموا على الخلافة الأموية بأمر من الأمور ولم يروا فيها رأياً .

(١٧) وفي اصطلاح آخر شبيه بهذا : « كان ابن سيرين من أرجى الناس لهذه الأمة وأشدّهم أزرّاً على نفسه » ؛ أي أنه أعظمهم تسامحاً في حكمه على أقرانه ، وأشدّهم في حكمه على نفسه (تهذيب النووي ص ١٠٨) .

(١٨) وفي رواية بعض المرجئة أن الخليفة التقى عمر الثاني ، الذي بحث معهم هذه المسائل ، كان موافقاً لهم في هذا الرأي . (ابن سعد ج ٦ ص ١٢٨) .

(١٩) المرجئة الأولى : ابن سعد ج ٦ ص ٢١٤^(١) . ويدل على هذا الميل رأي بُريدة الأسلمي (ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٧٩^(٢)) .

(٢٠) المرجئة أعداء الشيعة على . انظر دراسات إسلامية ج ٢ ص ٩١ رقم ٥ ، وانظر أيضاً ما جاء في المقابلة بين السبائي الشيعي المتعصب (من أنصار عبد الله بن سبأ) والمرجيء : ابن سعد ج ٦ ص ١٩٢^(٣) . وهذه المعارضة ستبقى حتى العهد الذي لا يكون فيه لعقائد المرجئة سوى أهمية نظرية تاريخية كما جاء في كتاب البيان للجاحظ (طبعة القاهرة سنة ١٣١١ - ١٣ ج ٢ ص ١٤٩ من النهاية) . ومن هجاء لبعض الشيعة الروافض :

إذا المرجى شرك أن تراه يموت بدائه من قبل موته
فجدّد عنده ذكرى على وصل على النبي وآل بيته

(١) جاء في هذا الموضع : « وتوفي محارب بن دثار في ولاية خالد بن عبد الله القسري ، وذلك في خلافة هشام بن عبد الملك ، قال وله أحاديث ولا يحتجون به ، وكان من المرجئة الأولى ؛ الذين كانوا يرجون علياً وعثمان ، ولا يشهدون بإيمان ولا كفر » .

(٢) « . . . كنت مع بُريدة الأسلمي بسجستان ، فجعلت أعرض بعلي وعثمان وطلحة والزبير لأستخرج رأيهم ، قال : . . . قوم سبقت لهم من الله سوابق ؛ فان يشأ يغفر لهم بما سبق لهم فعل وإن يشأ يعذبهم بما أحدثوا فعل ؛ حللهم على الله » .

(٣) « عن أبي المنجاب البصري أن رجلاً كان يأتي إبراهيم النخعي فيتعلم منه فيسمع قوماً يذكرّون أمر علي وعثمان ، فقال أنا أعلم من هذا الرجل وأرى الناس مختلفين في أمر علي وعثمان ؛ فسأل إبراهيم النخعي عن ذلك ، فقال : ما أنا بسبائي ولا مرجئي » .

(٢١) في الأغاني ج ٢٠ ص ١٠٦ ما يبين بوضوح حكم الخوارج ، الاتقياء المتعصبين ؛ على الخلفاء الأمويين . هؤلاء الاتقياء المتشددون كانوا يقتلون شر قتلة كل رجل يروى حديثاً يحذر النبي فيه الناس من القيام بالثورة ويحبذ الطاعة السلبية ؛ ابن سعد ج ٥ ص ١٨٢

(٢٢) هذا لا يتنافى مع ما ذهب إليه « فان فلوتن » في الإرجاء ؛ مجلة المستشرقين الألمانية م ٤٥ ص ١٦١ وما بعدها .

(٢٣) ابن خلكان طبعة قستنفلد رقم ١١٤ (بشر المريسي) (١) .

(٢٤) في موضوع الخلافات بين أهل السنة (كالأشاعرة والأحناف) في هذه المسألة انظر « ف. ركزن » : « أبحاث معهد دراسات اللغات الشرقية » السنة ١١ سنة ١٩٠٨ ج ٢ ص ٢٦٧ ومما هو جدير بالملاحظة الحديث الذي أورده ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٩٢ وهو عن صحابي عرض لنظرية « زيادة الإيمان ونقصانه » (٢) .

(٢٥) وأخيراً يمكن أن يطلق بحق اسم المرجئة على الجماعات الإسلامية التي تعتبر أن المبدأ الأساسي في الإسلام هو الإيمان بإله واحد ولكنهم يهابون القرائض ، فاحتقار « العمل » هو أخص ما يميزهم . ويطلق المقدسي (الذي كتب في سنة ٣٧٥ هـ سنة ٩٨٥ م) هذا الاسم على المسلمين الاسمييين الذين شاهدتهم في إقليم دماوند والذين ذكر عنهم أنه ليس في بلادهم مساجد ، فهم ينبذون أحكام الإسلام ، قانعين بالتوحيد وبتسديد ما عليهم من الضرائب للحكومة (٣) . (المقدسي : أحسن التقاسيم . المكتبة الجغرافية العربية طبعة دي غويه م ٣ ص ٣٩٨) .

(١) « أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف الحنفى ، إلا أنه اشتغل بعلم الكلام ، وجرّد القول بخلق القرآن ، وحكى عنه في ذلك أقوال شنيعة . وكان مرجئاً ، وإليه تنسب الطائفة المريسية من المرجئة . وكان يقول إن السجود للشمس والقمر ليس بكفر ، ولكنه علامة الكفر . »

(٢) هذا الحديث هو ما رواه ابن خماشة قال : « إن الإيمان يزيد وينقص ، فقل له وما زيادته وما نقصانه ؟ قال : إذا ذكرنا الله وخشيناه فذلك زيادته ، وإذا غفلنا ونسينا وضعنا فذلك نسيانه . »

(٣) عبارة المقدسي هي : « . . . وهم قوم مرجئة بلا خلاف ؛ لا يغسلون من جنابة ، ولا رأيت في قراهم مساجد . وجرت بيني وبينهم مناظرات ، فقلت : ألا يغزوك المسلمون وأنتم تعتقدون هذا المذهب ؟ قالوا : ألسنا موحدين ؟ قلت : كيف ! وقد أنكروا قرائض ربكم ، وعظمت المريعة ! قالوا : إنا ندفع إلى السلطان في كل سنة أموالاً جمة . »

- (٢٦) مسند أحمد (جابر) . وقد استشهد به ابن القيم الجوزية فى كتاب الصلاة وأحكام تاركها (القاهرة طبعة النعسانى سنة ١٣١٣) ص ٤٦ .
- (٢٧) الترمذى ج ٢ ص ٢٦١ من النهاية . ومن الادعية المستحبة كثيراً دعاء مطلعته : « اللهم لا تكننا إلى أنفسنا فنعجز » . وقد أورد بهاء الديلى العاملى فى الخلاة (القاهرة سنة ١٣١٧) ص ١٢٩ طائفة كبيرة من الادعية المشابهة لهذا .
- (٢٨) من أمثال صيغ هذه « البراءة » أو القسم يوجد فى مروج الذهب للمسعودى ج ٦ ص ٢٩٧ ، وفى تاريخ يعقوبى طبعة هوتسماج ٢ ص ٥٠٥ ، ٥٠٩ والفخرى لابن الطقطقى طبعة ألبرت ص ٢٣٢ (١) .
- (٢٩) أرى الآن أنى أشار كرادى فى هذه الفكرة التى ذكرها فى كتابه : « دين الإسلام » (باريس سنة ١٩٠٩) ص ٦٠ .
- (٣٠) محمد « لهيوبرت جريه » م ١ ص ١٠٥ وما بعدها (مونستر سنة ١٨٩٥) .
- (٣١) الخصائص الأساسية لتاريخ الحضارة فى البلاد الإسلامية لألفردفون كريم (ليبزج سنة ١٨٧٣) ص ٧ وما بعدها .
- (٣٢) انظر فوق ذلك مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٧ ص ٣٩٨ .
- (٣٣) الأمبراطورية العربية وسقوطها « لفلهوزن » ص ٢١٧ ، ٢٣٥ . ويعلل « فلهوزن » هذا الموقف لبواعث سياسية وليست اعتقادية — يروى القدرية أن الحسن البصرى بعث لعبد الملك والحجاج برسائل حاول فيها هذا الورع أن يقنع الحكام الأمويين بسخف أخذهم بمبدأ الجبر . انظر أيضاً أحمد ابن يحيى : كتاب الملل والنحل (طبعة ت . و . أرنولد — « المعتزلة » — ليبزج سنة ١٩٠٣) ص ١٢ وما بعدها .
- (٣٤) مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٧ ص ٣٩٤ ، وبها أيضاً ٦٠ ص ٢٥ أشعار جبرية للفرزدق جديدة بالملاحظة .

(١) جاء فى الفخرى أنه لما آمن الرشيد يحيى بن عبد الله وأطلقه سمى به لى الرشيد رجل من آل الزبير بن العوام بأنه لا يزال يدعو إلى نفسه ، فجمع بينهما ، فأراد الزبير أن يحلف بالله الطالب الغالب أنه صادق ، فقال له يحيى دع هذه ، ولكن احلف يمين البراءة ، وهى يمين عظمى صورتها أن يقول عن نفسه : « برىء من حول الله وقوته ، ودخل فى حول نفسه وقوته إن كان كذا وكذا » . فحلف بعد ارتياح وتردد ، فخرج من المجلس حتى ضرب برجله ومات .

- (٣٥) الأغاني ج ١٠ ص ٩٩ .
- (٣٦) المعارف لابن قتيبة ص ٢٢٥ .
- (٣٧) الإمامة والسياسة ج ٢ ص ٤١ .
- (٣٨) ابن سعد ج ٦ ص ٢٣٦ ويعد بعض الرواة أن محمد بن الحنفية أول من عبّر عن فكرة الإرجاء (ابن سعد ج ٥ ص ٦٧) .
- (٣٩) عن مدلول كلمة « معتزلة » انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٤١ ص ٣٥ هامش ٤ . وانظر أيضاً ابن سعد ج ٥ ص ٢٢٥ ؛ ففي هذا الموضع من ابن سعد استعملت كلمة معتزلي كمرادف لكلمة « عابد » و « زاهد » ، فالاعتزال صفة يوصف بها الزهد . وقد عُرِّبت كلمة « فريسي » (ومعناها الذي يتزوى) إلى كلمة « معتزل » ، وذلك في ترجمة عربية قديمة للعهد الجديد (مطبوعة سنة ١٢٣٣) وهي ذات أصل نسطوري (مجلة المشرق م ١١ ص ٩٠٥) .
- (٤٠) أحدث من هذا ، كتاب هنري جالاتن : « بحث في المعتزلة ، العقليون في الإسلام » (جنيف سنة ١٩٠٦) .
- (٤١) انظر ترجمته في كتاب « المعتزلة » بقلم « ت . و . أرنولد » ص ١٨ .
- (٤٢) المحاسن للبيهقي طبعة شونلي ص ٣٦٤ . أما صفة الزهد ففي كتاب « أرنولد » السابق الذكر ص ٢٢ .
- (٤٣) وإلى القرن الرابع كانت صفة الزهد لا تزال من صفات المعتزلة : ياقوت طبعة « مرجوليوث » ج ٢ ص ٣٠٩ (١) .
- (٤٤) كريم : « تاريخ الحضارة في الشرق في عهد الخلفاء » ج ٢ ص ٢٦٧ .
- (٤٥) الحيوان للجاحظ ج ٣ ص ١٨ (وعن الشكاك انظر ج ٦ ص ١١) .
- وقد أثرت مثل هذه المبادئ على رأى الغزالي ، المخالف لوجهة نظر المعتزلة . ويتجلى أثرها في عبارته : « مِيشِئُو يَسْبِقُ لَوِيْعَائِن » ؛ أى أن كل من لا يشك لا يستطيع أن يبحث وأن ينظر بطريقة عقلية (موزني صدق — طبعة عبرية — جولدبرنتال) . والأصل العربي لعبارة الغزالي هذه استشهاد به

(١) فقد جاء فيه في الحديث عن اسماعيل بن عباد : « . . . فدخل عليه شيخ من زهاد المعتزلة يعرف بعبد الله بن إسحاق » .

ابن طفيل في كتابه : « حى بن يقظان » (طبعة جوتييه بالجزائر سنة ١٩٠٠) ص ١٣ (١) .

(٤٦) شرح الفقه الأكبر للماتريدي (حيدر آباد سنة ١٣٢١ ويشك كثيراً في صحة نسبته لمؤلفه) ص ١٩ .

(٤٧) الحيوان للجاحظ ج ٦ ص ٩٥ . ويقابل هذا النشاط العقلي الحر التقليد ، والتقييد بالعادات والأفكار الموروثة ، وهو الغالب على العقول المتوسطة (ص ٩٦) .

(٤٨) انظر دلالة الحائرين لابن ميمون ج ١ ف ٧٣ مطلب ١٢ وعن شك المتكلمين انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ٢ .

(٤٩) كتاب جوهر النفس (بالألمانية) ص ١٣ هوامش ٤ ، ٥ وما بعدها .

(٥٠) مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي ج ٥ ص ٣٠١ طبع المطبعة الأزهرية .

(٥١) تاريخ دمشق لابن عساكر كراسة ٣٤٠ مخطوطة لاندبرج ، الموجود حالياً بمكتبة جامعة « ييل » — « نيوهيغن كنكتي » .

(٥٢) للمتكم الحنبلي موفق الدين عبد الله بن قدامه المتوفى سنة ٦٢٠ هـ

سنة ١٢٣٣ م كتاب « ذم التأويل » ، ومنه نسختان خطيتان اقتنتهما مكتبة

الجمعية الآسيوية للبنغال (قائمة المخطوطات العربية والفارسية المقتناة سنة ١٩٠٣

إلى سنة ١٩٠٧ رقم ٤٠٥ ، ٧٩٥ ، ويكمل ما بكتاب بروكلان ج ١ ص ٣٩٨ في

هذا البصدد) . وابن تيمية (انظر عنه القسم السادس) في كتاباته المختلفة يورد

الكثير من الحجج لدحض تأويل المتكلمين ، ويرسم له حدوداً يتسنى معها

استخدامه تبعاً لما جاء في البسن والآثار ؛ (مثل تفسيره لسورة الإخلاص ص ٧١

وما بعدها ، ورسالة الإكليل في المتشابه والتأويل في مجموعة الرسائل الكبرى

(القاهرة سنة ١٣٢٣) ج ٢ .

(٥٣) أبو معمر الهذلي المتوفى ببغداد سنة ٢٣٦ هـ سنة ٨٥٠ م ، تذكرة

الحفاظ ج ٢ ص ٥٦ .

(١) يريد قوله : « ولو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نقعاً ؛ فان من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقى في العمى والحيرة » . نقول : وقد كان للمؤلف غنية عن هذا الدوران ، في سبيل الاستشهاد على الشك وقيمه عند الغزالي ، بما جاء عن ذلك في كتابه « المنقذ من الضلال » ، وما سجل به سبقه « لديكارت » فيلسوف الشك المعروف .

- (٥٤) أحمد بن حنبل والمحنة (بالإنجليزية) (ليدن سنة ١٨٩٧) ، وانظر أيضا مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٢ ص ١٥٥ وما بعدها .
- (٥٥) دراسات إسلامية ج ٢ ص ٥٩ .
- (٥٦) الشهرستاني طبعة كيورتن ص ٦٨ .
- (٥٧) مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ٧ .
- (٥٨) كتاب الإبانة عن أصول الديانة (حيدر آباد سنة ١٣٢١) ص ٤١ .
- (٥٩) توجد بيانات مقنعة مفصلة في مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٢ ص ١٥٨ وهوامشها ، ومقدمتي لكتاب محمد بن تومرت (الجزائر سنة ١٩٠٣) ص ٦١ — ٦٣ ، ٧١ — ٧٤ .

- (٦٠) الشهرستاني طبعة كيورتن ص ٥١ .
- (٦١) الأحكام السلطانية للماوردي طبعة إنجييه ص ٦١ وما بعدها . والإمام الشافعي لا يفرق بين المنطقتين : دار الإسلام ودار الحرب ؛ وعن المسائل المترتبة على هذا الرأي ينشأ الخلافات التي تفرق بين الشافعي والمذاهب الأخرى . انظر أيضا كتاب « تأسيس النظر » لأبي زيد الدبوسي (القاهرة — ليس به تاريخ الطبع) ص ٥٨ .

- (٦٢) « المعتزلة » بقلم « ت . و . أرنولد » ص ٤٤ ، ٥٧ .
- (٦٣) عن العنوان انظر هامش رقم ٥٨ .
- (٦٤) م . شريئر « في تاريخ الأشاعرة » (أعمال المؤتمر الدولي الثامن للمستشرقين ق ١ حرف ١ ص ١٠٥)

- (٦٥) وفي « الهجادة » الربانية ذكرت الفكرة القائلة بأن المسائل الشرعية تُدرس ويتناقش فيها مناقشات جدلية : باب پيزاخيم ١٥٠ ، خجيجة ١٥ ب ، رجتين ٦ ب ؛ وإن الله تعالى يعنى بفحص الخلافات في الرأي بين فقهاء القانون الرباني ، وأنه تعالى يفحص الشريعة ويستوعبها . والفكرة الأخيرة ترد كثيراً في (سدر إلتياهو ربا) (طبعة فريدمان — فينا سنة ١٩٠٠) ص ٦١ قبل آخرها
- (٦٦) مسند أحمد ج ٤ ص ٦٦ .

- (٦٧) الموطأ (طبعة القاهرة) ج ١ ص ٣٨٥ . وقد استشهدت بأمثلة أخرى عن التأويل في كتابي عن الظاهرية ص ١٦٨ وقد صنف حسن بن علي الأهوازي المتوفى بدمشق سنة ٤٤٦ هـ سنة ١٠٥٥ م كتاباً جمع فيه من الأحاديث

ما يؤيد التجسيم والتشبيه في أغلظ صورة له ، انظر في هذا الصدد ياقوت طبعة مرجوليوت ج ٣ ق ١ ص ١٥٣ . انظر أيضاً البخارى ، كتاب التوحيد رقم ٣٥ . (٦٨) وفي رواية لابن سعد ج ٦ ص ٣٧ كلمة « يهبط » وفي نهايتها : حتى إذا طلع الفجر ارتفع (١) .

(٦٩) حاول الفقهاء أن يأتوا بتأويلات أخرى ، لحذف ما يشتمل عليه هذا النص من تجسيم ، وقد أوردها مرتبة أبو محمد بن السيد البطليوسى في كتابه « الأنصاف » (طبعة عمر المحمصانى - القاهرة سنة ١٣١٩) ص ١٢٠ وما بعدها (وهذا الكتاب على جانب كبير من الأهمية لدراسة المسائل التى نعالجها هنا) . وانظر كتاب المدخل لمحمد العبدري (اسكندرية سنة ١٢٩٣) ج ٢ ص ٢٥ وما بعدها (٢) ، وقارن أيضاً طبقات الشافعية للسبكي ج ٢ ص ١٣٥ (٣) .

(٧٠) البخارى كتاب التفسير رقم ٢٦٤ (الأحاديث الخاصة بسورة « ق » آية ٣٠ ، وكتاب التوحيد حديث رقم ٧ (طبعة يوينبول ج ٤ ص ٤٤٨) ، وكذلك النهاية لابن الأثير ج ١ ص ١٤٢ مادة (ج ب ر) .

(٧١) انظر بصدد هذا العبارة الحاسمة الواردة في كتاب معالم أصول الدين لفخر الدين الرازى الباب الأول المسألة العاشرة (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ ص ٩) ، فالمؤلف بعد أن عدّد العناصر الذاتية التى تشتمل عليها البراهين النقلية المبنية على الروايات يقول : « وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل النقلية ظنية وأن العقلية قطعية والظن لا يعارض القطع » . والاساس فى علم الكلام هو دائماً أن « الدلائل النقلية لا تفيد اليقين » . المواقف للإيجى والچورجاني (طبعة استامبول سنة ١٢٣٩ هـ) ص ٧٩ .

(١) النص كاملاً هكذا : « عن ثوير قال : سمعت رجلاً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال له أبو الخطاب ، وسئل عن الوتر ، قال : أحب أن أوتر نصف الليل ؛ لأن الله يهبط من السماء السابعة إلى السماء الدنيا ، فيقول هل من مذنب ؟ هل من مستغفر ؟ هل من داع ؟ حتى إذا طلع الفجر ارتفع » .

(٢) يشير إلى ما جاء فيه من نهى الامام مالك عن التحديث بما جاء من اهتزاز العرش لموت سعد بن معاذ وبما روى من أن الله خلق آدم على صورته . . . لما فى ذلك من التغير . كما يشير إلى تأويل العلماء لهذا الحديث ولآية الاستواء ولما قيل من اهتزاز العرش ونحو ذلك مما يؤم التجسيم أو التشبيه .

(٣) يريد مارواه ابن خزيمة من « أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً يضرب وجه رجل فقال : لا تضرب على وجهه فان الله خلق آدم على صورته » .

(٧٢) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية (القاهرة — ليس به تاريخ الطبع. ولكنه مطبوع بعد وفاة المؤلف سنة ١٩٠٥) ص ٥٦ .

(٧٣) « شريتر » : إيضاحات لتاريخ الحركات اللاهوتية في الإسلام (ليتزج سنة ١٨٩٩) ص ٦٤ — ٧٥ ؛ انظر أيضاً مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٢ ص ٥٢٨ — ٥٣٩ .

(٧٤) كما جاء في « العقيدة الحموية الكبرى » لابن تيمية : مجموعة الرسائل ج ١ ص ٤٦٨ في آخرها .

(٧٥) طبقات السبكي ج ١ ص ٢٤١ (١) .

(٧٦) وضع أبو سليمان الخطابي البستي (المتوفى سنة ٣٨٨ هـ سنة ٩٩٨ م) المحدث الشهير كتاباً اسمه الغنية عن الكلام وأهله طبقات السبكي ج ٢ ص ٢١٨ .

(٧٧) علينا أن نشير لدراسات « س . هوروتز » في كتابه : « في أثر الفلسفة اليونانية في نمو الكلام وتطوره » (بالألمانية) ، إذا أردنا الوقوف على المصادر الخاصة بفلسفة الطبيعة وما وراء الطبيعة عند المعتزلة (برزلاو سنة ١٩٠٩) . انظر أيضاً ملاحظات « م . هورتن » في جريدة الآداب الشرقية م ١٢ ص ٣٩١ وما بعدها . والكتاب الحديث لنفس هذا الكاتب وهو : « المسائل الفلسفية في اللاهوت النظرى في الإسلام » (بون سنة ١٩١٠ . « النهضة والفلسفة » ج ٣) .

(٧٨) كتاب الحيوان ج ٢ ص ٤٨ .

(٧٩) المواقف طبعة استامبول ص ٤٤٨ .

(٨٠) انظر س . « هوروتز » في كتابه السابق ص ١٢ ، و « هورتن » في مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٣ ص ٧٨٤ وما بعدها .

(٨١) انظر هامشي رقم ٤٨ ، ٤٩ السابقين .

(٨٢) دلالة الحائرين لابن ميمون ج ١ ف ٦٩ في النهاية .

(١) يريد ما حدث به أبو ابراهيم المزني قال : « كنت يوماً عند الشافعي أسأله عن مسائل بلسان أهل الكلام ، قال فجعل يسمع مني وينظر إلي ثم يجيبني عنها بأحضر جواب ؛ فلما اكتفيت قال لي : يا بني ! أدراك على ما هو خير لك من هذا ؟ قلت نعم ، فقال يا بني ! هذا علم إن أنت أصبت فيه لم تؤجر وإن أنت أخطأت فيه كفرت ؛ فهل لك في علم إن أصبت فيه أجرت ، وإن أخطأت لم تأثم ؛ قلت وما هو ؟ قال : الفقه . فلزمته وتعلمت منه الفقه ودرست عليه . »

- (٨٣) الجورجاني على المواقف ص ٥١٢ .
- (٨٤) الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي (القاهرة سنة ١٣٠٧) ص ٣٥ .
- (٨٥) في اتحاف السادات المتقين (طبعة القاهرة سنة ١٣٠٢) ج ١٠ ص ٥٣
- (٨٦) . المواقف ص ٥٠٦ .
- (٨٧) إن الحجج والبراهين الخاصة بدحض مبدأ العلية جمعها السنوسي (حوالى نهاية القرن الخامس عشر الميلادى) فى كتابه ' المقدمات الاعتقادية » الذى نشره « ج . د . لوسيانى » مع ترجمة فرنسية (الجزائر سنة ١٩٠٨) ص ١٠٨ — ١١٢ . والسنوسى ، الذى تعد مؤلفاته الموجزة من الكتب الأساسية فى العقائد السنية ، قد أفرد لنقض مبدأ العلية كتاباً خاصاً ، وذلك كما يدل عليه ثبت مؤلفاته (فى « تراجم علماء المسلمين بالجزائر » ج ١ ص ١٨٥) ؛ وقد « دفع فيه بالحجج الدامغة والبراهين القاطعة القائمة فكرة العلة وفعل العلة الأزلية » .

حواشي القسم الرابع

- (١) ابن سعد ج ١ ق ١ ص ١٤٥ .
- (٢) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٧٧ .
- (٣) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٥٨ .
- (٤) انظر مقال « الأعمال اليدوية عند العرب » في مجلة « *Globus* » مجلد ٦٦ رقم ١٦ .
- (٥) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١١٧ .
- (٦) تهذيب النوى ص ٢١٧ ؛ وانظر أيضاً سعيد بن المسيب لخص ٢٨٤ ؛ وقارن ابن سعد ج ٥ ص ٣٠٥ . و « لامانس » في كتابه : « دراسات عن حكم الخليفة معاوية » قد أورد أمثلة قوية في دلالتها من وجوه أخرى ، ج ١ ص ١٤٨ ؛ ١٥٢ هامش نمرة ٥ ؛ ١٦٥ وما بعدها ؛ ١٧٧ ؛ ٢٣٣ وما بعدها (= « مجموعة بيروت » ^(١) ج ٢ ص ٤٠ ؛ ٤٤ ؛ ٥٧ وما بعدها ؛ ٦٩ ؛ ١٢٥ وما بعدها) . وانظر أيضاً مروج الذهب للمسعودي ج ٤ ص ٢٥٤ وما بعدها .
- (٧) « حوليات الإسلام » لكاتباني ج ٢ ص ٣٩٩ ، ٤٠٥ ، ٥٤٣ .
- (٨) المصدر نفسه ص ١٠٨٠ وما بعدها .
- (٩) ابن سعد ج ٥ ص ٥٠ ^(٢) وانظر أيضاً البواعث المتعددة للحركة الحربية ، وتقد « نولدكه » لكتاب « كاتباني » في *W. Z. K. M.* ^(٣) م ٢١ ص ٣٠٥ .

(١) *Mélanges Beyrouth.*

- (٢) النص الذي يستشهد به المؤلف هو : « عن ابراهيم بن يحيى بن زيد بن ثابت قال : يقول محمد ابن عمرو يومئذ رافعاً صوته يا معشر الأنصار ! أصدقوهم الضرب فانهم قوم يقاتلون على طمع الدنيا وأنتم قوم تقاتلون على الآخرة ؟ قال ثم جعل يحمل على الكتيبة منهم فيفضها حتى قتل » .
- تقول : ذلك كان يوم الحرة ، ووصف ابن عمرو لخصومه بأنهم يقاتلون على طمع الدنيا ، يعتبر في الحق رأى خصم في خصمه ، فلا يكون من العدل اعتباره معبراً عن الحق في نفسه ؛ وإذا فلا يكون دليلاً للمؤلف على ما ذهب إليه .
- (٣) مجلة فينا لمعرفة الشرق .

(١٠) تهذيب النووى ص ٣٦٢ :

(١١) المصدر نفسه ص ٥١٩ . والحديث رقم ٣٦ فى كتاب الجهاد بالبخارى له أهمية كبيرة ؛ إذ فيه يبدى النبى قلقه من أجل « طيبات الدنيا ومتع العالم » التى سيصيبها المؤمنون من بعده ، وإن كان يسكن من هذا القلق ما يرجى من أن هذه الكنوز التى سينالونها ستنفق فى الأعمال الصالحة .

(١٢) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٦٦ (١) .

(١٣) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٦٩ . وكان أبو الدرداء يقول « إن ذا الدرهمين يوم القيامة أشد حساباً من ذى الدرهم » . (ابن سعد ج ٦ ص ٢٠٠) .

(١٤) ابن قتيبة : عيون الأخبار ص ٣٧٥ .

(١٥) انظر أيضاً ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٢٥ .

(١٦) ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٩ وما بعدها ، روايات مختلفة . (وقاعدة النبى هذه تنسب لهذا أو ذلك من الصحابة حسب الروايات ؛ مثلاً لعثمان بن مظعون : ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٨٧ ؛ أو لعبد الله بن عمر : Muh. Stud. (٢) ج ٢ ص ٣٩٦ هامش رقم ١) . والرواية الخاصة بابن عمرو تفترض سبق جمع القرآن ؛ ما دام عبد الله كان يرغب فى تلاوته كله مرة كل يوم ، غير أن النبى رأى كفاية تلاوته كله مرة كل شهر أو على الأكثر فى عشرة أيام أو ستة . (وانظر فى ابن سعد ج ٦ ص ٤٩ ، ٥٨ ، ٦٠ مثلاً لبعض الأتقياء الذين كانوا يقرءون القرآن كله فى خمسة وستة وسبعة أيام ، وأنه فى رمضان كان من المعتاد أنه يتلى كله كل ليلتين) . وقد نجد فى ملاحظة ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ١١ بأن عبد الله بن عمرو كان يعرف القراءة . بالسريانية مما قد يدل على الأثر المسيحى فى ميوله الزهدية .

(١) يريد ما رواه أبو ذر ، قال : « قال النبى صلى الله عليه وسلم كيف أنت إذا كانت عليك أمراء يستأثرون بالقىء ؟ قال ، قلت : لذن والذى بعثك بالحق أضرب بسيفى حتى ألحق بك ؛ فقال : أفلا أدلك على ما هو خير من ذلك ! اصبر حتى تلقانى » . وعن زيد بن وهب قال : مررت بالربذة فاذا أنا بأبى ذر ، قال فقلت ما أتراك منزلك هذا ؟ قال : كنت بالشام فاختلفت أنا ومعاوية فى هذه الآية « والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله » ، وقال معاوية نزلت فى أهل الكتاب ؛ قال فقلت نزلت فىنا وفيهم ؛ قال فكان بينى وبينه فى ذلك كلام . . . » .

(٢) « دراسات اسلامية » .

- (١٧) مسند احمد ج ٢ ص ٦٤ (لا صام من صام الأبد) .
- (١٨) الماوردي : أعلام النبوة (القاهرة سنة ١٣١٩ هـ) ص ١٥٣ .
- (١٩) « دراسات إسلامية » ج ٢ ص ٣٩٥ .
- (٢٠) أسد الغابة ج ٥ ص ١٣٢ ؛ وانظر أيضاً ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ١٧ . وعن موضوعه وسياق هذا القول انظر الأحاديث التي أوردها « ج . هور ووتر » في « آثار المسرح الأغريقي في الشرق *Spuren griechischer Mimen im Orient* » (برلين سنة ١٩٠٥) ص ٧٨ — ٧٩ .
- (٢١) هذه هي دائماً فكرة السنة التي تُنشر بتحييد الحياة الزوجية : والعزوبة مخالفة للسنة ، والرهبانية ترجع إلى البدعة (انظر القسم السادس) . ابن سعد ج ٥ ص ٧٠ ؛ الـرهبانية المبتدعة : ابن قتيبة في « عيون الأخبار » ص ٣٧٥ (ج ٤ ص ١٨ طبعة دار الكتب) . وانظر أيضاً *Muh. Stud.* ج ٢ ص ٢٣ هامش رقم ٣ ؛ والزاهد العازب برغم ورعه وتقواه يُلام من ناحية أخرى لأنه تارك للسنة (اليافعي : روض الريحان ، ص ٢٨ من طبعة القاهرة عام ١٢٩٧ هـ) . ومما يسترعى الانتباه كثيراً أن عبد الله بن عمر الذي لولا هذا لعدّ المثل الأعلى للاستمسك بالسنة — اعترم في مبدأ أمره أن يعيش عيشة العزوبة (ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٢٥) . وأورد ابن الجوزي عن الصحابي أبي هريرة كلمة أسىء فهمها يقول فيها إنه لو لم يبق له في الدنيا إلا يوم واحد لم يحب إلا أن يلاقى الله متزوجاً ، لأنه سمع النبي يقول : شراركم عُزَّابكم . وهذه العبارات ، وإن كان علم مصطلح الحديث لا يعدّها صحيحة ، إلا أن ما ترمى إليه مسلم به ، وبمقتضاها لا يرى المسلمون العزَّاب أهلاً للإمامة في الصلاة ^(١) (مجلة العالم الإسلامي (بالفرنسية) م ٥ ص ٣٢) .
- ومما يجب ملاحظته أنه تستبعد دائماً في هذه الناحية فكرة الغض من الحياة الزوجية في نظام الزهد في الإسلام (انظر المعلومات والحقائق التي جمعها « لامانس » في كتابه معاوية ص ١٦٥) والأمثلة المستخرجة من قصص الأولياء في كتاب : « الجزائر الخرافية *L'Algérie légendaire* » . للأستاذ « تروميلييه C. Trumelet » ، طبع الجزائر عام ١٨٩٢ م ص ٤٣٦ ، ٤٤٢ .

(١) غير صحيح أن العازب ليس أهلاً للإمامة في الصلاة ، بل قد يكون مفضولاً بالنسبة إلى غيره .

ومن الهام جداً في هذا الموضوع الرجوع إلى طبقات السبكي ج ٣ ص ٢٨٩ ، حيث نعرف ما دعا به الله في الكعبة رجل معروف بالزهد (١) . وقارن بذلك الحقائق الشيعة في كتاب « المرابطون *Les Marabouts* » للأستاذ «دوتيه *E. Douthe* » (باريس سنة ١٩٠٠م) ص ٨٤ وما بعدها ، وببحث «تقديس الأولياء المسلمين في إفريقيا الشمالية وخاصة في مراکش» للأستاذ مونتيه — *E. Montet* ، جنييف عام ١٩٠٩ م ، في الكتاب « اليوييلي » لجامعة جنييف ص ٣٩ ، ٦٦ . (٢٢) والمبررات ذكرتها في مقالي « الزهد في عصور الإسلام الأولى » بمجلة تاريخ الأديان (بالفرنسية) عام ١٨٩٨ م ، م ٣٧ ص ٣١٤ وما بعدها .

(٢٣) دراسات إسلامية ج ٢ ص ٣٩٤ .

(٢٤) مخطوطات « جوتا » العربية رقم ١٠٠١ ورقة ٩٣ .

(٢٥) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ١٩ ، وهو يعطى بيانات قوية في دلالتها .

(٢٦) انظر فيما سبق مجلة تاريخ الأديان م ٢٨ ص ٣٨١ .

(٢٧) إن الحديث رقم ٣١ في الأربعين النووية اشتمل على تعليم هام للنبي ، وهو : « جاء رجل للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله ! دلّني على عمل إذا عملته أحبني الله وأحبني الناس ، فقال : ازهد في الدنيا يُحبّك الله ، وازهد فيما عند الناس يحبك الناس » . وهذا الحديث لم يخرج إلا ابن ماجه في سننه ، وهذا ما يثبت أنه في القرن الثالث للهجرة لم يكن قد اعترف بصحة صدوره عن الرسول .

(٢٨) الجاحظ ، *Tria Opuscula* ، طبعة فان فلوتن ص ١٣٢ وما بعدها (= ص ١٢٥ من الرسائل طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ) ، يرى أهمية خاصة لطبيعة النبي الميالة إلى المزاح . وقد ألف الزبير بن بكار (المتوفى عام ٢٥٦ هـ / ٨٧٠ م ، بحثاً في مزاح النبي (الفهرست ص ١١٠) ، وقد اقتبس منه القسطلاني في شرحه للبخاري ج ٩ ص ٥٠٠ .

(٢٩) انظر أيضاً نولدكه وشقلى *Geschichte des Korans* (٢) ، ص ١٧٠ .

هامش . ونجد معلومات هامة جداً في كتاب « الجواب الكافي » لابن القيم الجوزية ص ١٧١ طبع القاهرة (دون تاريخ الطبع) .

(١) يريد أبا الحسن الاسترابادي الذي سأل الله في الكعبة كمال القدرة على قراءة القرآن وإتيان النسوان ، فاستجيب له الدعوتان .

(٢) تاريخ القرآن .

(٣٠) لقد كان لابن سعد مثلاً غرض يرمى إليه حين يخصص في البيانات التي أكدها عن أبي بكر ثلاث صفحات كاملة (ج ٣ ق ١ ص ١٣٣ - ١٣٦) لكي يثبت ، معتمداً على وثائق عدة لا أهمية لها في ذاتها ، أن الخليفة الورع اعتاد أن يعنى بلحيته بوسائل التزين . (وهذه الناحية تعالج بأسهاب في تراجم بعض الصحابة الآخرين أيضاً) والمراد من هذا كله واضح كل الوضوح حينما يؤكد ابن سعد (ج ٣ ص ١٥٠) أن « أناساً من حمق قرائكم يزعمون أن خضاب اللحية حرام » وهكذا عورض هؤلاء الاتقياء بأحاديث قوية قاطعة . على أنه يوجد أيضاً أحاديث أخرى لتأييد وجهة النظر المعارضة (ابن سعد ج ٦ ص ٢٠١ ، ٢٣١ الخ) (١).

(٣١) ابن سعد ج ٣ ق ٢ ص ١٠٣ .

(٣٢) ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٢٩ ، ج ٦ ص ١٧ (٢).

(٣٣) ابن سعد ج ٥ ص ٨٥ .

(٣٤) ارجع إلى بحث « هوبرت باننج — Hubert Banning » محمد بن الحنفية ، (إرلاندجن عام ١٩٠٩ م) ص ٧٣ ملحق ، وطبعة ، في المصدر نفسه ص ٦٨ ، فقد رغب أن يجد تعويضاً عن تنازله عن مطالبه لكي يشبع طمعه هذا .

(٣٥) إنهم يُسمَّون عادة بالقُرَّاء : أي الذين يقرؤون القرآن ، وذكرت الروايات أن فريقاً منهم كان في صحبة النبي ، واختصوا بأنهم كانوا يقضون نهارهم يستقون الماء ، ويحتطبون للنبي ، (انظر أيضاً سفر يشوع الإصحاح التاسع ، أعداد ٢١ ، ٢٣ ، ٢٧) ، ويلازمون الأعمدة ليلاً يتهجدون (ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٣٦ ، ٣٨) ، وهذه الصفة أطلقت بصفة عامة على الذين يزدرون الحياة

(١) يشير إلى ما رواه الحشمة بن عبد الرحمن قال : « إنه أدرك ثلاثة عشر رجلاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ما منهم أحد غير شيبا » . وما رواه الحكم بن عتيبة عن فطر قال : « رأيت الحكم أبيض اللحية » .

(٢) يريد هذين الحديين ؟ عن أبي رجاء العطاردي قال : « خرج علينا عمران بن حصين في مطرف خز لم نره عليه قبل ولا بعد ، فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله إذا أنعم على عبد نعمة يحب أن يرى أثر نعمته على عبده » ؛ أنبأنا أبو إسحاق قال سمعت أبا الأحوص يحدث عن أبيه قال : « أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وأنا قشف الهيئة فقال هل لك مال ؟ قلت نعم ، قال فما مالك ؟ قلت من كل المال من الخيل والابل والرقيق والغنم ، فقال إذا آتاك الله مالا فليز عليك » .

الدنيا ويخصصون أنفسهم للعمل الصالح وحياة الزهد والتأمل ، انظر مثلاً ابن سعد ج ٦ ص ٢٥٥ : « فداود الطائي لا يشبه القُرَّاء (والحديث هنا عن الزهاد عموماً) عليه قلنسوة سوداء طويلة مما يلبس التجار » . ويستعمل أحرار الفكر أو ذوو النزعة الدنيوية كلمة « قُرَّاء » بمعنى سيء ، إذ يطلقونها للدلالة على مَنْ يتظاهر بالتقوى رياءً وصمعة . واشتق من قرأ فعل « تقرُّأ » وتحذف فيه الهمزة ، فيقال « تقرِّى » أى تنسك ومال إلى حياة الزهد ، (أمالى القالى ج ٣ ص ٤٧) ، ولما انقطع اللغوى الكبير « أبو عمرو بن الأعلی » ، (أى لما تقرِّى) ، أحرق ما كان قد جمعه من مواد اللغة ، (الجاحظ فى « أبحاث فى فقه اللغة العربية » [بقلم جولد تسيهر] ج ١ ص ١٣٩) ، وذلك مثلما صنع داود الطائي الذى ذكرناه آنفاً ، فإنه « لما تعبَّد » أى أصبح عابداً رغب عن كل العلوم ، حتى عن علم الحديث الذى كان نابغة فيه (ابن سعد ج ٦ ص ٢٥٥) . (٣٦) ابن سعد ج ٦ ص ٢٠٢ ، وانظر أيضاً أبا إسرائيل هذا ، فقد ورد اسمه فى رواية تنهى عن الغلو فى التزین عند الصلاة (ابن سعد ج ٦ ص ٢٣١) . (٣٧) ابن سعد ج ٦ ص ١١١ .

(٣٨) ابن سعد ج ٦ ص ١٢٧ ، ١٣١ ، ١٣٣ (١) . ومما هو قوى أيضاً فى الدلالة على هذه النزعة الباعث الدينى لكراهيته للشعر (ابن سعد ج ٦ ص ٥٣) . والمادة الخاصة بمسروق بن الأجدع فى ابن سعد كثيرة الإفادة من ناحية العلم بالطرق التى تأكدت بها نزعة الزهد فى ذلك العصر .

(٣٩) انظر تراجم الخلفاء الأولين والصحابة فى طبقات الصوفية . ونذكر أن « عليّاً » ، من بينهم خاصة ، هو النموذج لحياة الزهد ؛ وليس فحسب فى تصوير الأشخاص المطبوعين على هذه الميول ، ولكن أيضاً فى الذكريات الشعبية — يراجع خاصة أمالى القالى ج ٢ ص ١٤٩ . وإن تركنا جانباً الأقوال المغرضة ، فإن التحلية بصفات الزهد والورع ليست أمراً نادراً فى التراجم ؛

(١) من الأحاديث التى أشار إليها المؤلف هذان الحديثان : عن أبي حيان التيمى عن أبيه قال : « ما سمعت الربيع بن خثيم يذكر شيئاً قط من الدنيا إلا أنه قال يوماً كم للتميم مسجد ؟ » ؛ وحدثنا بكر ابن معز قال : « جاءت ابنة الربيع بن خثيم إليه فقالت يا أبت ، أذهب ألعب ؟ فقال اذهبي فقولى خيراً ؛ فلما أكرهته عليه قال له بعض القوم اتركيها تذهب تلعب ، قال لا أحب أن يكتب على اليوم أنى أمرت باللعب » .

ويمكننا أن نسوق مثالا لذلك وصف اللحظات الأخيرة للصحابي معاذ بن جبل الذي غزا مع النبي ووكّل إليه نشر الإسلام باليمن ، والوباء الذي عصف بسوريا قضى على الكثيرين من أفراد أسرته . لقد نُسب إليه وهو يجود بنفسه أنه قال : « مرحباً بالموت ، مرحباً زائر حبيب جاء على فاقة . اللهم إنك تعلم أنني كنت أخافك ، وأنا اليوم أرجوك ، إني لم أكن أحب الدنيا وطول البقاء فيها لكرى الأنهار ولا لغرس الأشجار ولكن لظماً لهواجر ومكابدة الساعات ومزاحمة العلماء بالركب عند خلق الذكر » . (تهذيب النووي ص ٥٦١) .

وأصحاب التراجع ، ذوى النزعة إلى الورع والتقوى ، أسبغوا على المجاهدين في الإسلام ما يكمل شجاعته وبطولتهم من صفات التقوى والزهد ، وهذا ما يميز مؤلفات الزهد حتى العصر الحاضر . وفي ذلك يذكر الياقعي ، في « روض الرياحين » ص ٢٨٥ ، أن تور الدين ملك الشام وصالح الدين الأيوبي يشغلان أرفع المراتب في طبقات الأولياء ، كما كان عليّاً أيضاً .

(٤٠) أسد الغابة ج ٣ ص ٨٨ وما بعدها ؛ انظر عامر بن عبد القيس (١) .
(٤١) انظر ديوان الخطيئة ، الطبعة التي أشرفت عليها ؛ ص ٢١٨ ؛ وإني أضيف للبيانات التي توجد به الأشعار التي أوردتها الجاحظ في كتاب « الحيوان » ج ٥ ص ١٤٥ ، ج ٦ ص ١٢١ . وهذا الموضوع نفسه عالجه شيخو في مجلة المشرق م ١١ عام ١٩٠٨ م .

(٤٢) انظر أيضاً بعض البراهين في مجلة تاريخ الأديان م ٢٨ ص ٣٨١ .
(٤٣) وفي مجلة المشرق ، م ١٢ ص ٦١١ ، مثال لذلك . وانظر أيضاً « مونك — Munk » في كتابه بالفرنسية « دلالة الحائرين — Guide des égarés » ج ٢ ص ٣٠٤ رقم ٢ . وفي « حياة الحيوان » للدميري ، ج ٢ ص ١٦٥ مادة عقرب ، أن أثواب السياحة مرادفة لأثواب الرهبنة ، معارضة بذلك لثياب العصر . ويقال مجازاً في هذا المعنى عن الغراب ، الذي ينظر إليه كأنه طائر الحداد الذي يكتسى في الخرائب والأطلال ريشاً أسود ، أنه يقوم بالسياحة — مجلة الجمعية الآسيوية للبنغال عام ١٩٠٧ م ص ١٧٦ .

(١) يشير إلى عامر بن عبد القيس ، الذي كان زاهداً وأعبد أهل زمانه وأشدّهم اجتهاداً ، وقد سعى به إلى عثمان بن عفان رضي الله عنه بأنه لا يأكل اللحم ولا يتكح النساء وأنه يطعن على الأئمة ولا يمشي الجمعة ؛ فأمره أن يسير إلى الشام ، فسار فقدم على معاوية الذي تبين له أنه سعى به باطلاً .

(٤٤) مذكرة عن كتابات الحارث المحاسبي أول مؤلف صوفي ، في أعمال المؤتمر الدولي الثالث لتاريخ الأديان — اكسفورد عام ١٩٠٨ ج ١ ص ٢٩٢ وما بعدها .

(٤٥) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٠٨ (١) .

(٤٦) ورد عن عبد الله بن مسعود ، وهو أحد الصحابة المشهود لهم بالتقوى ، أنه امتنع عن كل صوم نافلة لأنه كان يقدم الصلاة على الصوم في المرتبة ، فالصوم يضعف الجسم فيضعف عن الصلاة (ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٠٩) . وقد نهى ابن مسعود ، معضد ورفقاءه عن التغبد في الجبانات (ابن سعد ج ٦ ص ١١١) .

(٤٧) الطبري ج ١ ص ٢٩٢٤ ، وأسد الغابة ج ٥ ص ٢٨٦ .

(٤٨) ابن سعد ج ٥ ص ٢٢٥ .

(٤٩) الطبرسي في كتابه : « مكارم الأخلاق » ص ٦٦ (٢) .

(٥٠) وتوجد بيانات أوفى في هذه الناحية في مقال الذي استعنت به هنا : « مواد في تاريخ الصوفية وتطورها » في مجلة W. Z. K. M. عام ١٨٩٩ م مجلد ١٣ ص ٣٥ وما بعدها .

(٥١) هذه الموازنة استخدمت في معنيين : فضلاً عن ذلك الذي ورد في المتن (معيد النعم للسبكي ص ٢٢٤ ، وكذلك في الياضي ص ٣١٥ نقلاً عن سهل التستري) . ونعثر أيضاً على الصورة التي تطبق على المريد ؛ بأن يكون لأستاذه وشيخه كالجنة في يدي الغاسل ، أي يستسلم لإرادة الشيخ استسلاماً تاماً ، مثل عبد الكريم الرازي أحد مريدي الغزالي (طبقات السبكي ج ٤ ص ٢٥٨) .

والرأي الذي يذهب إلى أن التعبير المشابه لهذا ، والذي يوجد في نظم جماعة اليسوعيين ، مأخوذ في الأصل عن جماعات الصوفية قد أقره حديثاً « بونيه موزي — Bonet-Maury » في بحثه : « الجماعات الدينية في الإسلام » (٣) الخ في أعمال المؤتمر الدولي الثالث لتاريخ الأديان ج ٢ ص ٣٤٤ .

(١) هذه المرأة التي قالت ما قالت هي الشفاء ابنة عبد الله .

(٢) أتى الطبرسي في هذا الموضع بأحاديث كثيرة رفع فيها الرسول من قدر اللحم كثيراً لنفعه الجسم نقياً كبيراً .

(٣) Les Confréries religieuses dans l'Islamisme, etc. (٣)

والاستاذ « ماكدونالد » (في صفحة ٢١٩ من كتابه الذي سيذكر فيما بعد هامش رقم ٦٣) يؤكد هذا الرأي الذي يذهب إلى أن جماعة اليسوعيين نشأت عن جماعات الطرق الصوفية . على أن احتمال تأثير التصوف الإسلامي في التصوف المسيحي قد قرره أيضاً حديثا البارون « كارادى ثو » ، وجعله أكثر احتمالاً من حيث وقوعه ، بحجج مستمدة من وقائع حدثت في تواريخ واحدة (مذهب الإسلام ^(١) ص ٢٤٧ — ٢٤٨ .

(٥٢) « الأحياء » للغزالي ج ٤ ص ٤٤٥ .

(٥٣) « خلاصة الأثر » للمخبي ج ٣ ص ١٤٨ . وسفيان بن عيينة يقول : « فكري في رزق غد يكتب عليك خطيئة » الذهبي في « تذكرة الحفاظ » ج ٣ ص ٨ .

(٥٤) القشيري « الرسالة القشيرية في علم التصوف » (القاهرة سنة ١٣٠٤ هـ) ص ٢٤٣ ؛ عبد القادر الجيلاني : « الغنية » (مكة سنة ١٣١٤ هـ) ج ٢ ص ١٥١ ؛ بهاء الدين العاملي : « الكشكول » (بولاق سنة ١٢٨٨ هـ) ج ١ ص ٩٤ نقلاً عن الشبلي .

(٥٥) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٤ ص ٣٩ .

(٥٦) ومن أقدم العصور القديمة للمثل الأعلى للزهد الصورة التي نجدها في وصية — موضوعة — للنبي [صلى الله عليه وسلم] إلى أسامة بن زيد التي وصلت إلينا في روايتين : في « اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة » للسيوطي ج ٢ ص ١٦٦ — ١٦٧ ، والأخرى في « رسائل إخوان الصفا » ج ١ ق ٢ ص ٩٨ من طبعة بومباي عام ١٣٠٦ هـ .

(٥٧) مجلة تاريخ الأديان م ٤٠ ص ١٧٧ .

(٥٨) الصوف هو لباس الفقراء كما هو لباس التائبين (عيون الأخبار ص ٣١٧ ، ص ٣٥٢) والمذنبون كانوا أيضاً يلبسون أردية من الصوف (ابن سعد ج ٨ ص ٣٤٨ ، والأغاني ج ٥ ص ١٨ ، ٢٠) . وهنا نذكر أن أبا موسى الأشعري قال لابنه : « يا بني ! لو رأيتنا ونحن مع نبينا صلى الله عليه وسلم إذا أصابتنا السماء وجدت منا ريح الضأن من لباسنا الصوف » ، (ابن سعد ج ٤

ق ١ ص ٨٠ ومن هذا ينبغي أن يعرف طابع طريقة الزهد في الحياة في صحبة النبي .
(٥٩) انظر نولدكه في Z. D. M. G. م ٤٨ ص ٤٧ .

(٦٠) رباعيات جلال الدين الرومي . والمقتبسات التي وردت هنا أخذت من الترجمة المجرية لرباعيات « حضرة مولانا » (اسطنبول عام ١٣١٢ هـ طبعة الجريدة الفارسية « اختر — Akhter » ، والتي قام بها الأستاذ « اسكندر كجئل » (بودابست عام ١٩٠٧) . وأبحاث المجمع العلمي المجرى ، السلسلة الأولى مجلد ١٩ رقم ١٠ .

(٦١) المرجع نفسه .

(٦٢) « وجودك ذنب لا يقاس به ذنب آخر » (عن سر الأسرار لعبد القادر الجيلاني ج ١ ص ١٠٥) .

(٦٣) لقد قام أخيراً الأستاذ « ماكدونالد » بتحليل نفسى لحالات التصوف في كتابه : « الموقف الدينى والحياة فى الإسلام — The religious attitude and Life in Islam » (شيكاغو عام ١٩٠٩ م) ص ١٥٦ — ٢١٩ .

(٦٤) « مثنوى ومعنوى » ترجمة « ا . ه . هوينفيلد — E. H. Whinfield » (لندن عام ١٨٨٧ م) ص ٥٢ .

(٦٥) ديوانى شمسى تبريزى (طبعة نيكسون — كبرديج سنة ١٨٩٨ م) ص ١٢٤ .

(٦٦) تذكرة الأولياء للعطار (طبعة نيكسون لندن — لندن سنة ١٩٠٥ — ١٩٠٧ م) ج ٢ ص ٢١٦ .

(٦٧) ديوان حافظ الشيرازى نشر « رُوزنقيج — شقانو » ، فينا عام ١٨٥٨ — ٦٤ م ١ ص ٣٢٤ (الغزلية الدالية رقم ١١) .

(٦٩) (١) انظر « أولترامار — Oltramare » فى كتابه « تاريخ الآراء الثيوصوفية فى الهند » (٢) ج ١ (حوليات متحف « جيميه — Guimet » ، مكتبة الدراسات ، م ٢٣ ص ٢١١ هامش رقم ٢ .

(٧٠) انظر أيضاً شرح الشاذلى فى « روض الياحين » لياقعى ص ٢٨٩ (درجات مختلفة من النشوة الإلهية) .

(١) هكذا ليس فى الأصل الحاشية رقم ٦٨ .

(٢) L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde .

(٧١) الإحياء للغزالي ج ٤ ص ٣٤٨؛ تذكرة الأولياء ج ٢ ص ١٥٦ .

(٧٢) مأخوذة من رباعيات جلال الدين الرومي (عن أسكندر كجل السابق

ذكره هامش رقم ٦٠) .

(٧٣) إن فكرة الحب الإلهي ، كغاية مثلى للحياة الإسلامية ، قد

عرضها من وجهة نظر أهل السنة ، مع قصد جدال الصوفيين المعارضين لها ،

الفقيه الحنبلي ابن القيم الجوزية في بحثه الأخلاقي : « كتاب الجواب الكافي لمن

سأل عن الدواء الشافي » القاهرة مطبعة التقدم — بلاتاريخ — من ص ١٤١ — ١٤٧

ومن ص ١٦٨ — ١٧٠ .

(٧٤) المجلة الآسيوية [بالفرنسية] سنة ١٨٧٩ ج ٢ ص ٣٧٧ وما بعدها

وص ٤٥١ .

(٧٥) ومن أقدم المؤلفات من هذا القبيل كتاب « حقائق التفسير »

لأبي عبد الرحمن الشامي النيسابوري المتوفى عام ٤١٢ هـ / ١٠٢١ م : « بروكلمان »

في كتابه « تاريخ الأدب العربي » ج ١ ص ٢٠١ . ويقول مؤرخ سني أنه

« أتى فيه بمصائب وتأويلات الباطنية نسأل الله العافية » (تذكرة الحفاظ للذهبي

ج ٣ ص ٢٤٩) وللشامي هذا كتاب به أحاديث موضوعة ذات نزعة صوفية

(مجلة الآشوريات م ٢٢ ص ٣١٨) ذكر بعنوان « سنن الصوفية » (اللاكلى

المصنوعة ج ٢ ص ١٧٨) ، وهذا الكتاب هو معين الأحاديث الصوفية التي

أدخلها ضمن الأحاديث .

ويوجد تفسير للقرآن مشهور ذو طابع صوفي ، وفي متناول القراء جميعاً ،

في طبعات مختلفة (أولها طبعة بولاق سنة ١٢٨٣ هـ في جزئين) . وهو تفسير

محبي الدين بن عزبي المرسى المتوفى عام ٦٣٨ هـ / ١٢٤٠ بدمشق ، كما يوجد

كتاب آخر كثيراً ما يستشهد به في المؤلفات الإسلامية ويمثل نفس هذه النزعة ،

وهو « تأويلات القرآن » لعبد الرازق القاشي أو القاشاني السمرقندي المتوفى

عام ٨٨٧ هـ / ١٤٨٢ م ، وقد بقيت منه عدة مخطوطات (بروكلمان ج ٢ ص ٢٠٣

رقم ٩) . والتأويل المجازي الذي سقته في متن كتابي ، عن المدينة الخاطئة

والرسل الثلاثة الذين بعثهم الله إليها ، مأخوذ من هذا الكتاب الأخير .

(٧٦) في البيت رقم ٦٢٦ من القصيدة التائية الشهيرة في البيئات الصوفية

(الديوان طبع بيروت ص ١٢٠) .

(٧٧) دراسات إسلامية (ج ٢ ص ١٤) . ومع ذلك ، فإنه يوجد حتى في الأحاديث السنية بيانات آثر فيها النبي بعض الصحابة بتعاليم خاصة أخفاها عن الآخرين . وقد تفرّد بهذه الميزة حذيفة بن اليمان الذي يلقب أيضاً بصاحب السر أو صاحب سر النبي . (البخاري كتاب الاستئذان رقم ٣٨ ، فضائل الأصحاب رقم ٢٧ . ومن الطريف أن الفقهاء أوّلوا هذه الرواية وهي : « أو ليس فيكم صاحب سرّ النبي صلى الله عليه وسلم الذي لا يعلم أحد غيره ؟ » — وهي رواية لا يفهم منها سوى شيء واحد : وهو أن حذيفة قد تلقى عن النبي علماً خفياً — أوّلوها التأويل التالي : « وكان حذيفة صاحب سرّ رسول الله في المنافقين يعلمهم وحده » ، (تهذيب النووي ص ٢٠٠) ، ويستخلص من هذا أن النبي لم يُفَضَّر لحذيفة بعلوم دينية خفية . غير أنّا في الواقع نرى المحدثين يوثقونه فيما رواه عن النبي من الأحاديث الآخروية المنبئة عن المستقبل ، كما روى عنه أنه قال : « أخبرني رسول الله بما كان إلى أن تقوم الساعة » . وفي صحيح مسلم (ج ٥ ص ١٦٥) في فصل « فضائل عبد الله بن جعفر » نجد أن عبد الله بن جعفر قال : « أردفني رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم خلفه فأسرّ » (« أسر لي » تقابل الكلمة العبرية « لاخاش ليخيشا » في سياق مشابه لهذا) لي حديثاً لا أحدث به أحداً من الناس » ؛ على أن البخاري لم يقبل هذه الرواية . ومما يلاحظ أن عبد الله بن جعفر هذا لم يكن عمره سوى عشر سنين عند وفاة الرسول .

(٧٨) عناصر فلسفة افلوطين في المذهب الفلسفي الصوفي لمحي الدين بن عربي قد بحثها العالم الأسباني « مجول آسين بلاسيوس » ^(١) في بحثه « سيكولوجية محي الدين بن عربي » (أعمال المؤتمر الدولي الرابع عشر للمستشرقين ، الجزائر عام ١٩٠٥ ج ٣ ص ٧٩ — ١٥٠) .

(٧٩) الفهرست ص ١١٨ ، ١١٩ ، ١٣٦ . ولبحث هذه المراجع انظر « هوميل Hommel » في أعمال المؤتمر السابع للمستشرقين ، فيينا عام ١٨٨٧ ، القسم السامي ص ١١٥ وما بعدها . والطُلبة العلمية تجعل الأدباء يهتمون بظهور بوذا (الجاجظ في « ثلاث رسائل ») ^(٢) . نشر فان فلوتن ص ١٣٧ .

- (٨٠) الأغاني ج ٣ ص ٢٤ .
- (٨١) أعمال المؤتمر الدولي التاسع للمستشرقين (لندن سنة ١٨٩٣ م) ج ١ ص ١١٤ .
- (٨٢) « في الشعر الفلسفي لأبي العلاء المعري » (تقارير أكاديمية فينا للفلسفة التاريخية ج ١٠٧ رقم ٦ فينا عام ١٨٨٨ م) ص ٣٠ وما بعدها .
- (٨٣) الحيوان للجاحظ ج ٤ ص ١٤٧ ؛ روزان ، في « زايسكي » ج ٦ ص ٣٣٦ — ٣٤٠ .
- (٨٤) مثلاً ، الأخبار التي ساقها اليافعي في كتابه السابق ص ٢٠٨ — ٢١١ ويتصل بنفس هذا النوع قصة « الملك التركي وختنه شيخ النساك » لابن عرب شاه في كتابه « فاكهة الخلفاء » طبعة فرايتاج — بون سنة ١٨٣٢ ج ١ ص ٤٨ — ٥٣ .
- (٨٥) مختصر تذكرة القرطبي للشعراني — القاهرة سنة ١٣١٠ هـ ص ١٥ .
- (٨٦) مثنوى (هـ . هوينفلد) ص ١٨٢ . ويوجد عرض شيق لأحد الأقاويص العجيبة التي تدور حول إبراهيم بن أدهم في المتحف الأثري لدلهي بـ مجلة الجمعية الآسيوية الملكية عام ١٩٠٩ ص ٧٥١ . (وراجع الآن أيضاً نفس المصدر عام ١٩١٠ ص ١٦٧) .
- (٨٧) ولتمييزه عن الموت الطبيعي ، الفناء الأكبر ، يسمون هذه الحالة الفناء الأصغر . انظر لبحث علاقة فكرة الفناء هذه بالترقانا الملاحظة الصائبة للكونت « مولينين — E. v. Mülinen » في المكتبة التركية م ١١ ص ٧٠ (١) .
- (٨٨) مثنوى المصدر السابق ص ١٥٩ .
- (٨٩) هذه العبارة لإبراهيم بن أدهم : « التأمل هو حج العقل » .
- (٩٠) العطار المصدر السابق ص ١٨٤ . وانظر أيضاً « أولترامار » ، المصدر السابق ، ص ١١٦ « أن يعرف الإنسان عقلياً براهما ، هذا رأي سخيف باطل ؛ لأن كل معرفة تفترض وجود ثنائية ، إذ يوجد في كل معرفة الذات التي تعرف والموضوع الذي يُعرف » .
- (٩١) إن البيئات الصوفية ، رغبة منها في تبرير نظمها ونظرياتها منذ

- العصور الأولى للإسلام ، قد اختلقت الرواية التي تقول إن النبي عند ما أعلن للفقراء أنهم سيدخلون الجنة قبل الأغنياء (*Muh. Stud.* ج ٢ ص ٣٨٥ ملحق) سقطوا منجذبين ومزقوا ملابسهم (وهذا التزيق آية الانجذاب *W. Z. K. M.* م ١٦ ص ١٣٩ رقم ٥) وعندئذ نزل جبريل من السماء وقال لمحمد إن الله تعالى يطالب بحظّه من هذه الميزقة ، فحمل واحدة منها وعلقها على عرشه تعالى . وهذا هو نموذج لباس الصوفي (الخرقة) ، ابن تيمية : الرسائل ج ٢ ص ٢٨٢ .
- (٩٢) كتب الشرق المقدسة [بالإنجليزية] م ١٢ ص ٨٥ — ٩٥ .
- (٩٣) « كريمر — Kremer » في كتابه : « تخطيطات في تاريخ الثقافة »^(١) ص ٥٠ وما بعدها . وانظر أيضاً « رامارازاد » في « علم التنفس وفلسفة التنفس » المترجم من السنسكريتية إلى الإنجليزية (لندن سنة ١٨٩٠) .
- (٩٤) انظر في هذا مقال « التسبيح في الإسلام »^(٢) ، مجلة تاريخ الأديان عام ١٨٩٠ م ٢١ ص ٢٩٥ ، وما بعدها .
- (٩٥) « سنوك هيرجرونييه » في « العرب في شرق الهند »^(٣) ليدن سنة ١٩٠٧ ص ١٦ : مجلة تاريخ الأديان سنة ١٩٠٨ م ٥٧ ص ٧١ . وعن هذا الفرع من الصوفية انظر الآن البحث الذي قام به في ليدن الأستاذ « رنكس » وعنوانه « عبد الرؤوف السنكلي » . أبحاث لمعرفة متصوفة سومطره وجاوه ، طبعة عام ١٩٠٩ في مدينة هيرينغين .
- (٩٦) انظر أيضاً الآن بحث الاستاذ نيكسون القيم : « أقدم كتاب موجز في التصوف » ، في أعمال المؤتمر الدولي الثالث لتاريخ الأديان م ١ ص ٢٩٣ وما بعدها .
- (٩٧) (بحث تاريخي في أصل حركة التصوف ونموها) في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية ، عام ١٩٠٦ ص ٣٠٣ — ٣٤٨ .
- (٩٨) طبقات السبكي ج ٣ ص ٢٣٩ .
- (٩٩) إن الصوفي أبا سعيد بن الاعرابي البصري الذي عاش في القرن الرابع

(١) *Kulturgeschichte. Streifzüge.*

(٢) *Le Rosaire dans l'Islam.*

(٣) *Arabië en Oost Indië.*

(توفي عام ٣٤٠هـ / ٩٥١م) عبر عن هذا بقوله: « وإِنَّمَا كَانُوا [أَي الصوفيون] يقولون جمع ، وصورة الجمع عند كل أحد بخلافها عند الآخر ، وكذلك صورة الفناء فكانوا يتفقون في الأسماء ويختلفون في معناها ، لأن ما تحت الاسم غير محصور ، لأنها من المعارف ، وكذلك علم المعرفة غير محصور لا نهاية له ولا لوجوده ولا لذوقه » . (تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٣ ص ٧٠) .

(١٠٠) ارجع في هذا المبدأ إلى واحد من قدامى الصوفية (هو الحارث المحاسبي المتوفى ببغداد عام ٢٤٣هـ / ٨٥٧م) في طبقات السبكي ج ٢ ص ٤١^(١) — والقلوب تلعب أهم دور في أخلاقيات الزهد الإسلامي ؛ ويتجلى هذا في عناوين المؤلفات الصوفية . انظر مجلة الدراسات اليهودية ٤٩م ص ١٥٧ . (١٠١) انظر ، خاصة ، يعقوب في « المكتبة التركية » مجلد ٩ « أبحاث لمعرفة طريقة البكتاشية » وحديثاً لنفس المؤلف : « البكتاشية في علاقتها بالظواهر القريبة منها » (ميونيخ سنة ١٩٠٩) « أبحاث المجمع العلمي الإمبراطوري في باقاريا ، السلسلة الأولى م ٢٤ ج ٣ » وخاصة ص ٤٣ فيما يتعلق بالمشابهات الغنوصية .

(١٠٢) « أولترامار » المصدر السابق ج ١ ص ٢١٤ : « من اللحظة التي تتجلى أو تنبعث المعرفة فيها في نفسى ، حيث أصبح متحداً مع براهما لا أكون مكلفاً بعمل أو فريضة ؛ فليس من قيده أى تعدد أو عالم حسي أو سمسارا samsâra » ؛ (المصدر نفسه ص ٣٥٦) : « كل شيء يصبح لديه (إلى اليوجن) سواء ؛ ففي العالم الحسي لا تبقى الأطعمة في نظره محرمة أو واجب تناولها ، إذ كل العصارات لا تبقى كذلك عنده » ؛ وفي عالم الأخلاق أيضاً : « تأمل (اليوجن) يحرره من كل الآثام حتى حيناً يمتد الإثم فيشمل يوجانات كثيرة » . (١٠٣) مثلاً عند الغنوصي « إيفانيس بن كاربوكراتس » . التأمل في الكائن الأعلى يجعل جميع الأعمال الظاهرة سواء ولا نتيجة لها . وهذا هو الأصل في رفض كل الأمور الشرعية والنواميس الأخلاقية ، حتى إن الوصايا أو الأوامر العشر تصبح محتقرة . واتحاد الروح بالوحدانية العظمى ترفعه إلى

(١) عن الحارث بن أسد المحاسبي قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أثقل ما يوضع في ميزان العبد يوم القيامة حسن الخلق » .

ما فوق الأشكال الدينية المحددة « نياندر — Neander » في كتابه تطور أهم المذاهب الغنوصية منذ البدء » طبع برلين ١٨٣٨ م ص ٣٥٨ — ٣٥٩ .

(١٠٤) « ستروماتا *Stromata* »^(١) ج ٣ ص ٥ .

(١٠٥) السبكي، معيد النعم طبعة ميهрман ص ١٧٨ وما بعدها .

(١٠٦) رباعيات جلال الدين الرومي . وهذه شكوى ترجع دائماً في المؤلفات الصوفية ذاتها إلى أن كثيراً من العناصر المنحطة تندمج في سلك التصوف وتسمى استخدام صلتها به لأغراض دنيوية .

(١٠٧) انظر أيضاً مثلاً قديماً في كتاب مجد للأستاذ « شبرنجر *Sprenger* »

ج ٣ ص ١٧٩ هامش (الشبلي) . والملامتية لا ينبغي مع هذا أن نخلطهم بطريقة الملامى المنتشرة في تركيا ، والتي أمدتنا عنها حديثاً « مارتن هارتمان » بمعلومات هامة في الشرق الإسلامي ج ٣^(٢) .

(١٠٨) مثنوى « هوينفالد » ص ٩١ .

(١٠٩) وهو كتاب حله « رينيه باسيه » ، في مجموعة مذكرات ونصوص نشرت لتكريم المؤتمر الرابع عشر للمستشرقين بالجزائر سنة ١٩٠٥ م ص ١ وما بعدها .

(١١٠) « هارتمان » المرجع السالف الذكر ج ١ ص ١٥٦ وما بعدها .

(١١١) « ريتسنشتين » في كتابه الحكايات العجيبة اليونانية^(٣) ص ٦٥ وما بعدها .

(١١٢) تذكرة الأولياء للعطار ج ٢ ص ١٧٧ . ويظهر أن ابن تيمية خصم الصوفية يوجهه ضد هذا حججه ، وهو يتهم المرید من الصوفية بالزهو والخيلاء إذ يقول « إنه يأخذ من حيث يأخذ الملك الذي يأتي الرسول » أي أنه على اتصال إلهي مباشر — رسائل ابن تيمية ج ١ ص ٢٠ .

(١١٣) الشمسي التبريزي ص ١٢٤ .

(١١٤) العطار ج ٢ ص ١٥٩ . ويذكر ابن تيمية (الرسائل ج ١ ص ١٤٨)

(١) أي : « متفرقات » .

(٢) *Der Islamische Orient* .

(٣) *Hellenistische Wunderezählungen* .

أن بعض المتصوفة يكتمون حقداً صحيحاً على الأنبياء وخاصة محمد [صلى الله عليه وسلم] لأنه « أظهر الفرق ودعا إليه وعاقب من لم يقل به » .

(١١٥) مثنوى « هوينفلد » ص ٨٣ .

(١١٦) انظر المتن في كتاب « الظاهرية »^(١) [لجولدتسيهر] ص ١٣٢ ؛

ويعقوب ، « المكتبة التركية » ج ٩ ص ٢٣ .

(١١٧) رباعيات جلال الدين الرومي .

(١١٨) في رسائل ابن تيمية ج ١ ص ١٤٥ : « القرآن كله شرك وإنما

التوحيد في كلامنا » .

(١١٩) « برون » ، تاريخ الفرس الأدبي ، ج ٢ ص ٢٦٨ .

(١٢٠) طبعة « روزنقيج — شفانو » ج ١ ص ٥٨٥ (الغزلية الدالية

رقم ١٠٨) .

(١٢١) عند « آتیه » ، « تقارير الأكاديمية الباقارية لفلسفة العلمية »^(٢)

ج ٢ عام ١٨٧٥ ص ١٥٧ .

(١٢٢) « حكم عمر الخيام »^(٣) . لفردريك روزن (طبعة « شتوتجرت

وليبسك » ١٩٠٩) خصوصاً القطع المترجمة ص ١١٨ وما بعدها .

(١٢٣) مثنوى « هوينفلد » ص ٥٣ .

(١٢٤) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٤ ص ١٥ : « يشوشون علينا أوقاتنا » .

(١٢٥) مجلة الجمعية الآسيوية الملكية عام ١٩٠٦ ص ٨١٩ . وانظر أيضاً

الفصول التي بُسط فيها هذا التيار من الأفكار في إحياء الغزالي ج ٣ ص ١٣

وما بعدها . وإن الصوفي محي الدين بن عربي وجه لمعاصره الأصغر منه الفقيه

نجر الدين الرازي رسالة بئين فيها أن علم هذا الأخير ليس كاملاً ؛ لأن العلم

الكامل لا يكتسب إلا عن طريق الله مباشرة ، وليس عن طريق الرواية

والأساتذة . والصوفي أبو يزيد البسطامي (المتوفى عام ٢٦١ هـ / ٨٧٥ م) كان

يقول لعلماء عصره : « أخذتم علمكم عن علماء الرسوم ميتاً عن ميت ، وأخذنا

علمنا عن الحى الذى لا يموت » . وقد ذكره الشعراني في طبقاته الكبرى واقتبسه

(١) Zahiriten.

(٢) Sitzungsberichte der bayerischen Akad. d. Wiss. Phil.

(٣) Die Sinnsprüche 'Omars des Zeltmachers.

حسن العدوى في شرحه للبردة (القاهرة سنة ١٢٩٧ هـ) ج ٢ ص ٧٧ . وهذه الرسالة نشرت بطولها في كشكول العامل ص ٣٤١ — ٣٤٢ . على أنها في الكشكول تنقصها عبارة البسطامى . وابن تيمية (الرسائل ج ١ ص ٥٢) يعرض في صورة جدل شفى ، ما كان بين ابن عربى والرازى (وواحد من أصحابه) .

(١٢٦) رباعيات جلال الدين الرومى .
(١٢٧) رسالة القشيري في التصوف (النهاية)
(١٢٨) تذكرة الأولياء للعطار ج ٢ ص ٢٧٤ .
(١٢٩) هذه الآراء والأفكار توجد أيضاً في الشيوصوفية الهندية ، ويمكن إرجاعها إلى مصدرها الأول بوسائط عديدة . وإني هنا أحيل القارىء إلى مقتبسات « أولترامار » في المصدر السابق من بعض المذاهب التي اتصلت بها ، ص ١٢٠ : « فالآتمان لا يمكن إدراكه بالتعليم أو بفهم الكتب المقدسة والوقوف عليها ، فإن من يصطفيه وحده هو الذى يفهمه إذ « الآتمان » يكشف له عن وجوده » (مستمد من كاثاكا يوپانيشاد) ص ١١٥ : « ولذا ، ينبغى للبراهمى أن يتخلص من كل علم وبحث ، ويظل دائماً كطفل » ؛ ص ٢١٠ : « وهذا العلم ليس ثمرة مجهود عقلى أوجدلى ، فإن هذا لا يحتاج إلى البراهين والاستدلالات كالعلم الدنيوى ، لكن الكائن الأعلى يتجلى بنوره الذاتى فما هى الحاجة لإثباته والتدليل عليه ؟ » والفكرة هذه نفسها يعبر عنها هكذا في الأفلاطونية الحديثة بأن الإنسان يقدر على إدراك العالم العقلى وتصوره بالتأمل الروحى ، وليس عن طريق المنطق والقياس . (أثولوجيا أرسطوطاليس ص ١٦٣ طبعة ديتريشى) .

(١٣٠) انظر Z. D. M. G. مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ١١ .
(١٣١) انظر فيما سبق هامش رقم ٣٩ .
(١٣٢) وربما يتصل بها حكم الأوزاعى : « لبس الصوف في السفر سنة وفي الحضر بدعة » . تذكرة الحفاظ ج ٣ ص ٢٣٢ .
(١٣٣) عيون الأخبار لابن قتيبة ص ٣٥٥ .
(١٣٤) Z. D. M. G. مجلة المستشرقين الألمانية م ٢٨ ص ٣٢٦ .
(١٣٥) العطار ج ٢ ص ٤٠ .
(١٣٦) مجلة الجمعية الآسيوية الملكية عام ١٩٠٦ ص ٣٢٣ .

(١٣٧) العطار ج ٢ ص ٤٨ ، ٧٤ .

(١٣٨) وإن شكايات كهذه ليست طبعاً بلا غاية حتى فيما بعد إلى عهد القشيري . وقد مُجعت سلسلة من هذه المظاهر في شرح « الفتوحات الإلهية » لأحمد بن محمد الشاذلي القاسمي « على المباحث الأصلية » للكاتب الصوفي السرقسطني الأصل أبو العباس أحمد بن محمد بن البنا التُّجيبِي (القاهرة عام ١٣٢٤هـ / ١٩٠٦م ج ١ ص ٢١ وما بعدها) . وفي التصوف المغربي لم يُعَبَّر عن الميل إلى العدمية بالنسبة للشريعة بصورة قاطعة كما في المشرق . والتحذيرات التي وردت في هذا الكتاب ضد هذا الميل كان لها أثر قوى في الإسلام في الغرب . راجع أيضاً النقد المغربي للتصوف الشرقي في Z. D. M. G. مجلة المستشرقين الألمانية م ٣٨ ص ٣٢٥ وما بعدها .

(١٣٩) لتمييز موقف الغزالي من الفلسفة التي حاربها يمكن أن نذكر كلام أبي بكر بن العربي قاضي إشبيلية (المتوفى عام ٥٤٦هـ / ١١٥١م) : « شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلسفة ثم أراد أن يخرج منها فما قدر » . (روى ذلك علي القاري في شرحه للشفاء للقاضي عياض طبعة استنبول عام ١٢٩٩هـ ص ٥٠٩ .

(١٤٠) والصوفي الأحداث عهداً ، وهو الشعراني ، اشتغل في هذه الدائرة الكلامية لتقدير الخلافات التعبدية أو الشعائرية ، وابتدع نظرية خاصة في العلائق القائمة بينها بها يكون لكل وجهة نظر مخالفة قيمة نسبية . فالشريعة نفسها لها مرتبتان : مرتبة التشديد ، ومرتبة التخفيف ؛ فالتشديد يتعلق بالمكافئين الأقوياء من حيث الإيمان أو الجسم الذين يطلب الله منهم الانقطاع والزهد ، والتخفيف للضعفاء الذين تمهد لهم نفس الشريعة الرخص والتيسيرات الضرورية فالمدارس الفقهية المختلفة ، وهي تتعارض فيما بينها فيما يتعلق بالحكم نفسه ، تمثل كل منها درجة من هذه الدرجات للشريعة المتساوية في القيمة والتي ليس الخلاف بينها إلا نسبياً . وبفضل هذه الحجة أو الدليل سمي الشعراني كتابه الذي وضعه فيه « ميزان الشريعة » : انظر Z. D. M. G. مجلة المستشرقين الألمانية م ٣٨ ص ٦٧٦ .

ونحن نذكر هذه النظرية ، التي يزيكها الشعراني في طائفة من مؤلفاته في إصرار كأنها كشف جليل القدر ، اهتدى إليه لنبيين أنها اقترحت قبله بما يزيد

عن خمسة قرون ؛ فقد ذكرها أبو طالب المكي (المتوفى سنة ٣٨٦ هـ / ٩٩٦ م) في كتابه قوت القلوب ج ٢ ص ٢٠ من طبعة القاهرة عام ١٣١٠ هـ . وأبو طالب هذا يُعدُّ شيخاً للشرعية والحقيقة (الدميري ج ٢ ص ١٢٠ مادة طائر) ، ويعترف الغزالي بما كان لمؤلفاته من فضل كثير عليه . ويمكن إرجاع بذور هذا الخلاف إلى القرن الثاني الهجري ؛ فإن المحدث الزاهد عبد الله بن المبارك (المتوفى عام ١٨١ هـ / ٧٩٧ م) يوفق بين حديثين متناقضين مقررّاً أن أحدهما يثبته إلى الخواص والآخر إلى العوام (عن « إتحاف السادات المتقين » ، القاهرة عام ١٣١١ ج ٧ ص ٥٧٢ .) راجع ما كتبه هارتمان عن ابن المبارك في مجلة الأشوريات م ٢٣ ص ٢٤١ .

(١٤١) إحياء علوم الدين ج ١ ص ٥٤ .

(١٤٢) Z. D. M. G. م ٥٣ ص ٦١٩ ملاحظة رقم ٢ .

(١٤٣) وكثيراً ما يوجد أيضاً عبارات مدح وثناء يمكن أن يقرأ القارىء سلسلة منها ؛ مثلاً ما يوجد في نقش عابدة أقلام محفوظة بدار الآثار العربية بالقاهرة ، ويقال أنها قدّمت هدية للغزالي ، لكن هذا مما يشك كثيراً فيه (نشرة المعهد المصري عام ١٩٠٦ م ص ٥٧ حيث بحث فيها حقيقة الأثر) .

(١٤٤) انظر « مقدمات لكتاب الهداية » طبعة « درمشتاد » ١٩٠٤ ص ١٤ ملاحظة ٢ .

(١٤٥) انظر مقدمة كتاب محمد بن تومرت (الجزائر عام ١٩٠٣ م) ص ٥٨ — ٦٠ .

(١٤٦) وقد عيب على أحد معاصري أحمد بن حنبل العالم الفقيه حرب بن إسماعيل الكرماني (المتوفى عام ٢٨٨ هـ / ٩٠١ م أنه آذى في كتابه « السنة والجماعة » أهل الصلاة الذين ابتعدوا عن وجهة نظره (ياقوت ، الجغرافية ، WB. ج ٣ ص ٢١٣) .

(١٤٧) المكتبة الجغرافية العربية ، دي غويه ، ج ٣ ص ٣٦٥ — ٣٦٦ .

(١٤٨) مقدمة [جولد تسهر] لكتاب « ابن تومرت » طبعة الجزائر

١٩٠٣ ص ٥٧ .

(١٤٩) انظر مقال : « في تاريخ الحركة الحنبلية في Z. D. M. G. م ٦٢

ص ٥ وفي مواضع متفرقة أخرى أبو معمر الهذلي (انظر في ما سبق

حاشية رقم ٥٣ في القسم الثالث) يقول : « من زعم أن الله لا يتكلم ولا يسمع ولا يبصر ولا يرضى ولا يغضب فهو كافر » (وهذه الصفات لا يرى المعتزلة بُدأً من تأويلها) . ولكن ظهر ضعفه في وقت المحنة ، وتسامح في أمور أتقذته من كثير من الاضطهادات ، حتى كان يقول لقد أصبحنا كفاراً وبهذا صرنا أحراراً (كفرنا وخرجنا) — تذكرة الحفاظ ج ٢ ص ٥٦ .

(١٥٠) انظر Z. D. M. G. م ٥٧ ص ٣٩٥ . وقد أعطانا ابن سعد ج ٦ ص ١٩١ عن فقيه الكوفة المتشدد إبراهيم النخعي المعاصر للحجاج (توفي عام ٨٩٦ / ٧١٤ م) سلسلة من الأقوال والأحكام عن المرجئة . إنه يطلق العنان لسخطه ضد هذا المذهب ، ويحذر الناس من عواقبه الوخيمة ومن الاختلاف إلى أنصاره ، ويسميه (هذا المذهب) رأياً محدثاً أو بدعة ، غير أن كلمة كفر وكافر لا تأتي على لسانه .

هذا ، وبذرة العقلية المتعصبة نجدتها تظهر من جديد في أواسط القرن الثاني للهجرة لدى سفيان الثوري وطائفة ممن هم على شاكلته ، من المتشددين الذين لا يرون الاشتراك في جنازة مرجئٍ مهما كان تقياً وموضعاً للثناء في حياته (ابن سعد ج ٦ ص ٢٥٢ ، ٢٥٤ ^(١)) . على أن المسلمين يسموهم كفاراً ومما يدل على روح التسامح في هذا العصر أن سفيان الثوري ليم على سلوكه هذا كأنه أتى أمراً إدارياً .

(١٥١) وتظهر أيضاً آراء أكثر اعتدالاً ، مثل الحكم على إخلاص أو أمانة القرامطة (ياقوت طبعة « مرجليوث » ج ١ ص ٨٦) .

(١٥٢) آراء أصحاب العقائد في هذه الناحية جمعت في المقدمات الكلامية للسنوسي . انظر ص ٩٦ — ١١٢ من طبعة لوسيانى J. D. Luciani .

(١٥٣) الحيوان للجاحظ ج ١ ص ٨٠ ، وراجع ص ١٠٣ أيضاً ^(٢) .

(١) مثلاً في صفحة ٢٥٤ يذكر ابن سعد عن مسعر بن كدام : « . . . ولم يكن له مأوى إلا منزله والمسجد ، وكان مرجئاً ؛ فأتى فلم يشهده سفيان الثوري ولا الحسن بن صالح بن حي » .

(٢) يقول في ص ٨٠ : « . . . ونسك المتكلم التسرع إلى كفر أهل المعاصي ، وأن يرى الناس بالجبر أو بالتعطيل أو بالزندقة » . كما يقول في ص ١٠٣ : « . . . فنسك المريب المرتاب من المتكلمين أن يتحلى برمي الناس بالريبة ، ويتزين بإضافة ما يجد في نفسه إلى خصمه خوفاً من أن يكون قد فطن له ، فهو يستر ذلك الباء برمي الناس به » .

(١٥٤) ومما يسترعى الانتباه في الاتجاه العام للسنة التالية للغزالي أن هتكها شديد التعصب لرأيه كالحنبلي المتحمس تقي الدين بن تيمية (Z. D. M. G.) ٦٢٣ ص ٢٥) يقترب في هذه المسألة من الغزالي الذي يحاربه أكثر من العقيدتين العقلين . وفي تفسيره لسورة الإخلاص (القاهرة عام ١٣٢٣ هـ . طبعة النعساني ص ١١٢-١١٣) أفرد هذه المسألة باستطراد خاص ينتهي بما ذهب إليه من أن المعتزلة والخوارج والمرجئة وكذلك الشيعة المعتدلون لا ينبغي أن يعتبروا كفاراً ؛ لأنهم مستمسكون بالقرآن والسنة ، ولا يخطئون إلا في تأويلهما . فهم لا يطعنون في وجوب ما أتت به الشريعة من أحكام . ولكن الجهمية يستثنون من ذلك لأنهم يرفضون في شدة لا هوادة فيها كل أسماء الله وصفاته (نفى الأسماء مع نفى الصفات) ، وكذلك الاسماعيلية خاصة لانكارهم قيمة ما يُعبد الله به من أحكام وشعائر . ويمكننا أن نلمح في هذا الرأي المعتدل للحنبلي المجاهد أثر الآراء والنظرات التي تتفق والسنة القديمة المتسامحة . وهكذا في موقفين يتعارض أحدهما مع الآخر بوضوح ، نجد الغزالي وخصمه الشديد ابن تيمية يتشابهان في رفض التمايز المدرسية أو المذهبية في جوهر الإسلام .

حواشي القسم الخامس

(١) انظر فيما يتعلق بإساءة فهم هذا الحديث بحثي : « مقالات في التاريخ الأدبي للمناظرات بين الشيعة وأهل السنة ^(١) » ، تقارير جلسات مجمع قينا العلمي الإمبراطوري ، قسم الفاسفة والتاريخ — قينا سنة ١٨٧٤ م ٧٨ ص ٤٤٥ ، ومقالى : « تعداد الفرق الإسلامية » في مجلة تاريخ الأديان م ٢٦ ص ١٢٩ وما بعدها ، انظر أيضاً مجلة المستشرقين الألمانية م ٦١ ص ٧٣ وما بعدها .

(٢) مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ هامش ٢ . وإن التطبيق العملي لهذه الفكرة ينسب إلى الحارث المحاسبي المتوفى ببغداد سنة ٢٤٣ هـ / ٨٥٧ م (راجع الرسالة القشيرية ص ١٥) ، ومما يلفت النظر أن الحارث ينتمى إلى مدرسة الزهد التى لا تعلق أهمية كبيرة على الدقائق الكلامية . وقد روت بعض المصادر الأخرى كالفروينى طبعة فستنفلد ج ٢ ص ٢١٥ والسبكي فى طبقات الشافعية ج ٢ ص ٣٨ ، أن أباه كان رافضياً ، وهذا ما يقرر قاعدة : « لا يتوارث أهل ملتين شيئاً » .

- (٣) كتاب البلدان لابن الفقيه الهمداني طبعة دى غوى ص ٤٤ .
- (٤) الإسلام فى بلاد المشرق والمغرب ^(٢) ج ١ ص ٢٨٣ .
- (٥) انظر على الأخص كتاب قلهوذن : « أحزاب المعارضة الدينية والسياسية فى الإسلام القديم » (انظر الحاشية رقم ٦ من حواشى القسم الثالث) .
- (٦) يوجد فى الأغاني ، ج ٢٠ ص ١٠٥ وما بعدها ، أحد البيانات القديمة عن آراء الخوارج المتعارضة مع آراء البيئات الإسلامية الأخرى .

(١) *Beiträge zur Literaturgeschichte der Schi'a und der sunnitischen Polemik* (Sitzungsber. der k. Akad. d. Wiss. Wien Phil. hist.).

(٢) *Der Islam im Morgen- und Abendlande*. (٢)

- (٧) كريم : « تاريخ الأفكار السائدة في الإسلام » ص ٣٦٠ .
- (٨) كتاب الدلائل في الوازم والوسائل لدرويش المحروقي طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠ هـ ص ٢٠ ، وتوجد نفس الفكرة في بعض الحكم الخلقية الماثورة في عيون الأخبار لابن قتيبة ص ٤١٩ .
- (٩) ديانة الإسلام بقلم كلين طبعة لندرة سنة ١٩٠٤ ص ١٣٢ .
- (١٠) انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٤١ ص ٣١ وما بعدها .
- (١١) انظر مجلة تاريخ الأديان م ٥٢ ص ٢٣٢ ؛ وفي خطبة من خطب الإباضيين الخاصة بالقرن الثالث الهجري ، أُلقيت في تاهرت (أعمال المؤتمر الخامس عشر للمستشرقين المنعقد بالجزائر سنة ١٩٠٥ ج ٣ ص ١٢٦) نجد مثالا عمليا واقعيا في تفسير الآيتين الرابعة والخامسة من سورة طه : تَتْرِيْلَا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى ، الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى « ويعطينا نص الخطبة المطبوع في أعمال المؤتمر فكرة جلية عن حياة الجماعات الإباضية في هذا العصر .
- (١٢) انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٦١ ص ٨٦٤ هامش رقم ٥ .
- (١٣) كتاب الملل والنحل للشهرستاني ص ٩٥ ، ٩٦ (الميمونية) .
- (١٤) مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي طبعة بولاق سنة ١٢٨٩ هـ ج ١ ص ٢٦٨ ، (رواية عن الخطيب البغدادي) .
- (١٥) انظر فيما يتعلق بالتفصيلات بحث سَخَوُ : الآراء الدينية للإباضيين في عمان وشرق إفريقية — أبحاث معهد دراسات اللغات الشرقية ^(١) سنة ١٨٩٨ ج ٢ ق ٢ ص ٤٧ — ٨٢ .
- (١٦) وهذا هو تقيض ما يزعمه الدكتور « زويمر » في كتابه « العالم الإسلامي اليوم » ، طبعة سنة ١٩٠٦ ص ١٠٢ ، من أن الإباضية فرقة شيعية الأصل .
- (١٧) وجاء في ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ / ١٠٦٤ م أنه كان لا يزال في الأندلس إباضيون في عصره (كتاب الملل طبعة القاهرة ج ٤ ص ١٧٩ وانظر

(١) *Religiöse Anschauungen der Ibaditischen Muhammedaner in Oman und Ostafrika* (Mittell. d. Seminars für Orient Spr.).

أيضاً ص ١٩١) ، ولا بد أنهم جاءوا من شمال إفريقيا حيث نزلوا بالاندلس وأقاموا بها وقتاً قصيراً حينما التقى بهم ابن حزم .

(١٨) هارتمان : مجلة الآشوريات ^(١) م ١٩ ص ٣٥٥ .

(١٩) أمالي القالي : ج ٣ ص ١٧٣ ، ١٩٨ .

(٢٠) دراسات إسلامية ج ٢ ص ١١٧ . وفي الحق إنا لا نعدم أحاديث سننية متحيزة تفصح عن رغبة النبي بالنسبة لمن يخلفه في رئاسة الأمة الإسلامية بعد موته (انظر أيضاً المصدر نفسه ج ٢ ص ٩٩ هامش رقم ١) . ولكن هذا الإفصاح لا يفصل لنا في مسألة الخلافة بصورة قاطعة لا لبس فيها ، وليست له صيغة التولية الرسمية كما هو الحال عند الشيعة في روايتهم عن علي . ونجد في حديث أورده ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٤٦ ، أدلة تؤيد الفكرة القائلة بأن النبي نفسه قد عين عثمان ليكون خليفة من خلفائه . ومن الطريف أن هذا الخبر رواه مولى عثمان كما روى الخبر السابق ، وذلك ما يوضح لنا صفته وقيمته .

(٢١) - كتاب الأصول من الجامع الكافي لأبي جعفر محمد الكاظمي المتوفى ببغداد سنة ٣٢٨ هـ / ٩٣٩ م (طبعة بومباي سنة ١٣٠٢ هـ ص ٢٦١) .

(٢٢) فان برشم : المجلة الآسيوية (بالفرنسية) سنة ١٩٠٧ ج ١ ص ٢٩٧ وما بعدها ، « جريند باوم » : « مجموعة مقالات في علم اللغات والملاحم ^(٢) » . طبعة برلين ١٩٠١ . ص ٢٢٦ .

(٢٣) انظر نقد أحد العلويين لهذه الآراء في ابن سعد ج ٥ ص ٢٣٩ .

(٢٤) في مجموعة من الأحاديث التي يغلب عليها التجسيم الغليظ . وفيها يوحى الله تعالى لمحمد بالآئمة الإثنا عشر ويعينهم له بالإسم . وجاء في « كتاب هارون » (انظر عنه مجلة « علم العهد القديم ^(٣) » م ١٣ ص ٣١٦) أن أحد اليهود من قبيلة هارون كان يعرف الآئمة . وهذه الخرافات الشيعية جمعها الكسطيني في كتابه الأصول ص ٣٤٢ - ٣٤٦ ، وإن البراهين المستمدة من أسفار العهد القديم الدالة على صحة النظريات الإمامية (كما صنع أهل السنة تماماً

Zeitschr. f. Assy. (١)

Gründbaum, *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagen-* (٢)
kunde.

Zeitschr. f. Alttest Wiss. (٣)

في البرهنة على نبوة محمد بأدلة مستنبطة من التوراة والإنجيل) ، قد جمعها « سيد على محمد » أحد فقهاء الشيعة الحديثين في رسالة عنوانها « زاد قليل » ، وظهرت لها طبعة حجرية في المطبعة الإثنا عشرية بلكنو بالهند سنة ١٢٩٠هـ / ١٨٧٣م . (٢٥) يمكن أن نكوّن لأتسنا فكرة عن هذا النوع من التأويل القرآني ، بالشرح التالي لسورة الشمس : « وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا (الشمس هي محمد) والقمر إذا تَلَاها (القمر هو علي) ، وَالنَّهَارُ إِذَا تَجَلَّاهَا (النهار الحسن والحسين) ، وَاللَّيْلُ إِذَا كُفَّاهَا (والليل هو الأمويون) » . « وفي اللاكء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة » للسيوطي (طبعة المطبعة الأدبية بالقاهرة سنة ١٣١٧ ج ١ ص ١٨٤) تأويل كهذا على هيئة أحاديث يزعمون أن النبي قالها لتفسير آيات الكتاب .

(٢٦) ابن سعد ج ٥ ص ٢٣٤ .

(٢٧) المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٦١ .

(٢٨) اعتبر المنصور العباسي في نظر أحد المشايخين للعلويين حاكماً جائراً على الرغم من دعواه في حقه الشرعي في الخلافة ، وهذا هو ما قاله في مواجته الفقيه الورع محمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب (تهذيب النووي ص ١١٢) . (٢٩) انظر في محن الشيعة رسالة أبي بكر الخوارزمي للجماعة الشيعية بنيسابور ، في الرسائل طبعة استنبول سنة ١٢٩٦ هـ ص ١٣٠ وما بعدها . وقد ذكر اليعقوبي في تاريخه طبعة هوتسما ج ٢ ص ٢٤٢ ، الروايات المتواترة عن محن الشيعة .

(٣٠) كنز العمال ج ٦ ص ٨١ حديث رقم ١٢٧١ .

(٣١) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٤ ص ١١ .

(٣٢) انظر « برون » : « فهرست المخطوطات الفارسية في مكتبة جامعة كبرديج » (كبرديج سنة ١٨٩٦) ص ١٢٢-١٤٢ (وتوجد بهذا الكتاب بيانات عن هذه المخطوطات) . وانظر مجلة فينا لمعرفة الشرق W. Z. R. M. م ١٥ ص ٣٣٠-٣٣١ فيما يتعلق بثمرة هذه المؤلفات . وقد أثبت « هاويت » (١) في تقريره عن المؤلفات الشرقية ج ١ رقم ٣٠٨٠ ، ٣٠٨١ ما وجد بعدها من مؤلفات . وقائمة الشهداء عند الشيعة تسمى « مقاتل » .

- (٣٣) الثعالبي : « يتيمة الدهر » ج ١ ص ٢٢٣ ، وابن خلكان طبعة
حسننفلا ج ٩ ص ٥٩ ، حيث يجب أن تقرأ « ما آتينا » بدلا من « ما آتينا » .
- (٣٤) مجمع الأمثال للميداني طبعة بولاق ج ١ ص ١٧٩ .
- (٣٥) « بادشاه حسين » : الحسين في فلسفة التاريخ (بالإنجليزية) طبعة
لكنو سنة ١٩٠٥ ص ٢٠ .
- (٣٦) المصدر نفسه ص ٩ ، ١٨ ، ٣٠ .
- (٣٧) الكليني : نفس المصدر ص ٤٦٦ . ويعتقد المسلمون أن الملكين
الحارسين ينسحبان في حالة أخرى . وهي حينما يصيب الإنسان المقدّر الذي
كتبه الله عاياه ، فهما في هذه الحالة لا يحاولان البتة الدفاع عنه ، إذ يجب عليهما
أن يفسحا الطريق لوقوع المقدّر ونفاذه . ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٢ .
- (٣٨) انظر عن التقيّة مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٠ ص ٢١٣ وما بعدها .
- (٣٩) تفسير الإمام الحسن العسكري لسورة البقرة ص ١٧ .
- (٤٠) الكليني ص ١٠٥ .
- (٤١) الكليني ص ١٠٥ .
- (٤٢) انظر الكليني ص ٣٦٨ وما بعدها ، فصل « دعائم الإسلام » ، وذلك
فيما يتعلق بالمذاهب المختلفة عن هذه النقطة وهذا هو السبب في أن الشيعي
الصادق « متوالى » ، وهو الاسم الخاص الذي يطلق على الفرع الشامي
لفرقة الشيعة .
- (٤٣) الآلآء المصنوعة للسيوطي ج ١ ص ١٨٤ . ونجد في هذا الفصل
لمجموعة من الأحاديث تنزع نزعة خاصة وضعها بعض الوضاعين المتحيزين لكي
يدعموا بها نظريات التشيع .
- (٤٤) الأغاني ج ٢٠ ص ١٠٧ .
- (٤٥) علي القاري : شرح الفقه الأكبر طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ ص ١٣٢ .
- (٤٦) ولم ترغب الخلافة العباسية في أن تتخلف عن الشيعة في الأخذ بهذه
النظرية ، فكانت ترحب عن طيب خاطر بأن يطلق عليها لقب « ميراث النبوة » .
- انظر الأغاني ج ١٠ ص ١٢٤ ، ج ١٨ ص ٧٩ ، وانظر أيضاً رحلة ابن جبیر الطبعة
الثانية لدى غوى ص ٩٢ . ومن هذه التسمية جاءت كلمة (نبوي) التي وصفت
بها مرتبة الخلافة العباسية . انظر تاريخ دمشق لابن القلانسي طبعة أمدرود

ص ١٥٥ ، ١٦٥ ، ١٩٣ ، ومعجم الأدباء لياقوت طبعة مرجوليوث ج ٢ ص ٥٤ ؛ ولكن هذه الأسماء والصفات لا تخرج في دلالتها على أن الخلافة ميراث شرعي للسلطة النبوية على اعتبار أن العباسيين ينتمون إلى آل البيت ، ولا تدل على أنها اختصاص ذاتي وطبيعة موروثه انتقلت إليهم بحكم قرابتهم للنبي وجعلتهم سلطة هادية مرشدة ، كما هو الحال عند الأئمة العلويين والخلفاء الفاطميين ؛ ونصادف أقوالا للكتاب والشعراء في مواضع متفرقة من الكتب العربية ، منذ العصر الأموي ، توصف فيها مرتبة الخلافة بأنها « إرث النبي » ؛ وقد قيات على سبيل التملق والزلفى للخلفاء ، كما جاء في رسالة لعبد الحميد بن يحيى الكاتب — إذا كانت حقاً مما كتبه — كتبها للخليفة . راجع رسائل البلغاء طبعة القاهرة سنة ١٩٠٨ ج ١ ص ٩٢ ، ولا يمكن أن تفهم كلمة « مواريث نبوته » هنا بمعنى يخرج عن معنى الحق الشرعي .

(٤٧) نقل السهروردي هذه الحكاية عن الإمام جعفر الصادق ؛ انظر الكشكول طبعة بولاق سنة ١٢٨٨ هـ ص ٣٥٧ .

(٤٨) انظر التفصيلات مبسوطه في مجلة الأشوريات م ٢٢ ص ٣٢٥ وما بعدها .

(٤٩) ابن سعد ج ٥ ص ٧٤ .

(٥٠) المصدر نفسه ج ١ ق ١ ص ١١٣ . ورواية ابن سعد مبنية على الآية السابعة والستين من سورة المائدة : « والله يعصمك من الناس » . فقد أولها المفسرون على أنها العصمة الجثمانية للنبي . وقد عالج الماوردي هذا الموضوع في الفصل الثامن من كتابه « أعلام النبوة » ، طبعة القاهرة سنة ١٣١٩ هـ ص ٥٣ — ٥٩ .

(٥١) « موتيه » : « تقديس الأولياء المسلمين وعبادتهم في إفريقية الشمالية » (الكتاب البولبي لجنيف سنة ١٩٠٩) ص ٣٢ ، انظر « آشيل روير » في مجلة الروايات الشعبية ، كراسة فبراير ، أعداد ١٢ ، ١٣ .

(٥٢) هؤلاء القوم الذين يعبدون علياً يوجدون مثلاً بين الفلاحين التركمان الذين يقطنون مقاطعة قارص (أردغان) ، التي تنازلت عنها تركيا لروسيا بعد الحرب الروسية التركية سنة ١٨٧٧ — ١٨٧٨ ، وقد قام ديفتشكي Devitzki حديثاً بدراسة لأحوالهم .

(٥٣) « فريدلندر » : « شنع الشيعة كما في ابن حزم » (نيوهيشن سنة ١٩٠٠ ج ٢ ، وفي مجلة الجمعية الأمريكية للمشرقيات م ٢٩ ص ١٠٢ ، وقد دما الشامغاني لنظريات شبيهة بهذه ؛ وهو الذي ادعى الألوهية وأعدم ببغداد في سنة ٣٢٢هـ / ٩٣٤ م . وفي مذهبه المبني على نظرية الحلول التدريجي للألوهية ، نسب الغش لكل من موسى ومحمد ؛ فموسى اغتصب غدرًا من هرون محله الأول في الرسالة ، كما اغتصب محمد مكان علي . راجع ياقوت طبعة مرجوليوث ج ١ ص ٣٠٢ .

(٥٤) مجلة المستشرقين الألمانية م ٣٨٨ ص ٣٩١ ، وابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٦ وج ٥ ص ١٥٨ ؛ وانظر أيضاً « فريدلندر » في مجلة الآشوريات م ٢٣ ص ٣١٨ هامش رقم ٣ .

(٥٥) « شنع الشيعة » لفريدلندر ج ١ ، أو المجلة الأمريكية للمشرقيات م ٢٨ ص ٥٥ وما بعدها .

(٥٦) ديانة الإسلام لكين ص ٧٣ ؛ بل أن الفيلسوف ابن سينا قرر أن من المسلم به أن الأنبياء لا يتعرضون بأي حال للخطأ أو النسيان ، راجع كتاب « فلسفة ما وراء الطبيعة لابن سينا ^(١) » ، ترجمة وتعليق « هورتن » المطبوع بمدينة « هاله » سنة ١٩٠٧ ص ٨٨ .

(٥٧) تهذيب النووي ص ٦٢٤ ، وقد خص يحيى بن زكريا بأشياء أخرى ، راجع ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ٧٦ .

(٥٨) ابن سعد ج ٦ ص ٣٢ .

(٥٩) علي القساري : « شرح الفقه الأكبر » ص ٥١ . ويوجد في طبقات الشافعية للسبكي ج ٥ ص ١٢٣ ، بحث في هذا الحديث . وقد نسب للنبي أنه تساءل فقال : « وإني لرسول الله وما أدري ما يفعل بي » . ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٨٩ .

(٦٠) أمالي القالي ج ٢ ص ٢٦٧ .

(٦١) جعلت الرواية هذا الحديث متعلقاً بصلح الحديبية في السنة السادسة للهجرة وتعدده فتحاً ، مع أنه يتعذر علينا ادراكه على هذا النحو ، وهو ما أحسن

به المؤرخون المسلمون أنفسهم . فقد قال عمر بن الخطاب : لقد صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل مكة على صلح وأعطاهم شيئاً ، لو أن نبي الله أُمّر على أميراً ؛ فصنع الذي صنع نبي الله ما صمعت له ولا أطعت . « ابن سعد ج ٢ ق ١ ص ٧٦ ، ص ٧٤ .

(٦٢) لتوضيح هذه العبارة انظر فيشر في مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ٢٨٠ . . .

(٦٣) حياة الحيوان للدميري ج ٢ ص ٢١٦ مادة « غريق » .

(٦٤) على القارى : شرح الفقه الأكبر ص ١٣٦ .

(٦٥) تهذيب النووي ص ١١٣ .

(٦٦) بادشاه حسين : « الحسين في فلسفة التاريخ » ص ٥ .

(٦٧) كشف الغمة عن جميع الأمة طبعة القاهرة سنة ١٢٨١ ج ٢ ص ٦٢ — ٧٥ رواية السيوطي .

(٦٨) وفي الحق ، إن صفات النبي التي ذكرها الشعرائي ما هي إلا الصفات التي نصادفها في الصورة الخيالية التي رسمها الشيعة للنبي ، كما جاءت في عجالة تتضمن بياناً شعبياً عن العقائد الشيعية ، وكتبها بالتركية عبد الرحيم الخوري طبعة استنبول سنة ١٣٢٧ هـ ص ١٠ .

(٦٩) ثلاث رسائل للجاحظ طبعة فان فلوتن ، ليدن سنة ١٩٠٣ ص ١٣٧ « وفي رسائل الجاحظ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ ص ١٢٩ . وقد ذكر الجاحظ النظرية الشيعية التي تزعم بأن الأئمة أرفع قدراً من الأنبياء ، وأن النبي عند الشيعة يعصى ولا يخطئ ، والإمام لا يعصى ولا يخطئ .

(٧٠) أسد الله الكاظمي : « كشف القناع عن وجوب حجّية الإجماع » طبعة بومباي الحجرية ص ٢٠٩ .

(٧١) تاريخ اليعقوبي طبعة هوتسما ج ٢ ص ٥٢٥ ، وانظر ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٠١ فيما يتعلق بكتاب عليّ الذي أمكنه من التغفل في معاني القرآن البعيدة . وفي الأغاني ج ٢ ص ٢٠٧ يتهم الخوارج بادعاء العلويين علم الغيب لمخلوق .

(٧٢) يدعى الشيعة أن لديهم مؤلفات خفية ينسبونها لعليّ (انظر الهامش السابق) ؛ ويقولون عنها تارة إنها خلاصة العلوم الدينية التي كانت لكافة الأنبياء ؛

وطوراً يزعمون أنها كتابات نبوية رمزية تكشف طلاسمها عن حوادث المستقبل ، وقد أودعها النبي علياً وانتقلت بعده من جيل إلى جيل في أعقاب الأئمة الشرعيين ، وكل إمام منهم كان حازماً في وقته على علوم العلويين الباطنية . وأكثر ما يستشهدون به منها كتاب الجفر وكتاب الجامعة . وقد سمي بشر بن المعتمر ، أحد قدماء المعتزلة ، الشيعة بأنهم قوم قد غرهم الجفر : « لست أباضياً غيبياً ولا — كرافضى غرّه الجفر » (الحيوان للجاحظ ج ٦ ص ٩٤) . بل إن كتب الشيعة قد أتت على الوصف الظاهري لهذه الكتب السرية المزعومة ؛ فكتاب الجامعة وصفته على أنه لفافة طويلة طولها سبعون ذراعاً (قياساً على ذراع النبي) ، انظر الكليني ص ١٤٦ : ١٤٨ والكاظمي ص ١٦٢ . وفي مجلة المستشرقين الألمانية م ٤١ ص ١٢٣ وما بعدها ثبت بمراجع هذا الموضوع . وقد ذكر الكليني أيضاً أن الأئمة لديهم مصحف فاطمة الذي أودعه النبي فاطمة قبل موته ، وهو قدر المصحف المعروف ثلاث مرات .

ومن ثم أطلقت كلمة الجفر على الكتب الخفية الغامضة التي تبحث في التنبؤات عموماً . وقد تكونت من كلمة جفر الكلمة المغربية « لندجيفار » lendjefâr كما جاء في « دوتيه » : « نص عربي باللهجة الوهرانية » ص ١٣ ، في مذكرات جمعية دراسة اللغات م ١٣ ص ٣٤٧ . وإن استعمال كتب الجفر وشرحها هو موضع اهتمام المشتغلين بعلوم الطلاسم الإسلامية . انظر مثلاً قائمة كايرو *Kairoer Katalog* م ٨ ص ٨٣ ، ١٠١ . وكثيراً ما ساهم الصوفي الشهير محيي الدين بن عربي في الاشتغال بهذه الكتب (المصدر نفسه ص ٥٥٢) . أما عن كتاب الجفر لأبي بكر الدمشقي المتوفى سنة ١١٠٢ هـ / ١٦٩٠ ، والمحفوظ في خزانة سلاطين الترك وكنوزهم ، فانظر « سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر » للمرادي طبعة بولاق سنة ١٣٠١ هـ ج ١ ص ٥١ .

(٧٣) انظر فيما سبق هامش رقم ٢٥ .

(٧٤) مما يتفق اتفاقاً تاماً مع روح التشيع ما قاله الأستاذ « بادشاه حسين » العالم الشيعي الحديث في نقد حكومة الخلفاء الراشدين ؛ فقد ندّد بها على اعتبار « أنها شكل شبه ديمقراطي للحكومة مبني على الشعور بالميل العامة للأمة » ، كتابه ص ١٤ .

(٧٥) إن المتكلمين في الفرق الفرعية في التشيع قد أكثروا من وضع

المؤلفات الجدلية يبرهنون فيها على صحة مذاهبهم ، ولم يكن الغرض منها قاصراً على بحث النواحي المختلفة لمسألة الإمامة ، ولكنها شملت أيضاً مسائل اعتقادية وفقهية أخرى توكدت بسببها الخلافات التي تفصل بين هذه الجماعات الشيعية بعضها بعضاً . وفي نهاية القرن الثالث الهجري ، أو في بدايه القرن الرابع ، وضع حسن بن محمد النوبختي أحد كبار المتكلمين الاماميين كتابه : « فرق الشيعة » كما وضع كتاب : « الرد على فرق الشيعة ما خلا الإمامية » . انظر ايضاً كتاب الرجال لأبي العباس احمد النجاشي طبعة بومباي سنة ١٣١٧ ص ٤٦ . وقد عاش الجاحظ في عصر قريب من نشأة هذه الفرق إذ توفي سنة ٢٥٥هـ / ٨٦٩م ، وكتب كتاباً عن الشيعة اسمه كتاب الرافضة ، ولكن يظهر أنه فقد . وهو قد أشار إليه في رسالته القصيرة : « في بيان مذاهب الشيعة » (في مجموعة الرسائل طبعة القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ ص ١٧٨ — ١٨٥ ، وهي أصغر مما يوحى به عنوانها .

(٧٦) الكاظمي ص ٨٠ .

(٧٧) النجاشي ص ٢٣٧ .

(٧٨) فيما يتعلق بهذه العقيدة انظر حالياً كتاب « شنع الشيعة » كما في ابن حزم « لفريدلندر ، وهو مؤلف لا يستغنى عنه للوقوف على النظم الداخلية للشيعة وعن اتقسامها إلى فرق ، ج ٢ ص ٢٣ — ٣٠ ، وانظر أيضاً هامش رقم ٥٣ .

(٧٩) راجع الآن مقالة « فريدلندر » مجلة الاشوريات م ٢٣ ص ٢٩٦ وما بعدها لدراسة عبد الله بن سبأ والمذاهب التي دعا لها الخاصة بطبيعة على . أما عن عقيدة رجعة على فانظر كتاب الحيوان للجاحظ ج ٥ ص ١٣٤ ، وعن عقيدة الرجعة انظر ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٦ و ج ٦ ص ١٥٩ .

وحتى في البيئات الصوفية (وليست الشيعية) قد شاعت تصورات وأفكار تتزع إلى تأليه على . وقد عبّر الصوفيون أحياناً عن فكرة خلود على ورجعته ، روى الشعراني عن الولي « على وفا » أنه « كان يقول إن علياً بن أبي طالب رضي الله عنه رُفِعَ كما رفع عيسى عليه السلام وسيُتَزَل كما يتزل عيسى عليه السلام » ثم أضاف الشعراني إلى ذلك : « وبذلك قال سيدي على الخواص رضي الله عنه فسمعتة يقول إن نوحاً عليه السلام أبقى من السفينة لوحاً على اسم على بن

أبي طالب رضى الله عنه يُرفع عليه إلى السماء ، فلم يزل محفوظاً في صيانة القدرة حتى رفع على بن أبي طالب رضى الله عنه . « لواقع الأنوار في طبقات الأخيار ج ٢ ص ٥٩ . وفضلاً عن ذلك فهذه القصة الصوفية تتصل بالقصة الإسلامية الخاصة ببناء سفينة نوح . وقد ورد فيها أن الله أمر نوحاً بأن يُعِدَّ لبنائها مائة وأربعة وعشرين ألف لوح من الخشب ، بتين الله تعالى على كل لوح منها اسم نبي من الأنبياء ، ابتداءً من آدم إلى محمد ، ثم حدث في النهاية أن السفينة كانت بحاجة إلى أربعة ألواح أخرى لإتمام بنائها ، ولذا أعدها نوح وظهر عليها أسماء الصحابة الأربعة (وهم الخلفاء الراشدون ورابعهم عليّ) . وهكذا تمت السفينة وأصبحت قادرة على احتمال الأمواج وعصفها . والقصة بطولها في كتاب محمد بن عبد الرحمن الهمداني ، في أيام الأسبوع واسمه : « كتاب السبعينيات في مواعظ البريات » طبعة بولاق طام ١٢٩٢ هـ على هامش شرح القشنى على الأربعين النووية ص ٨ — ٩ .

(٨٠) قلهوزن : أحزاب المعارضة الدينية والسياسية (١) ص ٩٣ . وقد حاول الباحثون أن يرجعوا إلى مصادر أقدم من هذه للوقوف على أصل هذه العقيدة . وقد ذهب Pinches إلى استناداً على نصوص مسمارية أنه كان عند أهل بابل القدامى اعتقاد برجعة ملكهم القديم سرجون الأول وأنه سيعيد مجد دولتهم القديم . غير أن قراءة هذه النصوص وتحويلها إلى هذا المعنى لم يقره علماء الآثار الآشورية ، راجع أعمال جمعية الآثار المتعلقة بالتوراة م ٧ ص ٧١ .

(٨١) هلجنفلد : تاريخ المبتدعة (٢) ص ١٥٨ (رواية أوريجن) .

(٨٢) راجع المقدمة التي كتبها أخيراً « باسيه » Basset لكتاب « فيخار ياسون Felchares Jyasons » (الأنجيل الحبشية الموضوعية

— الأيوكريفيات — طبعة باريس سنة ١٩٠٩ م ١١ ص ٤ — ١٢) .

(٨٣) مجلة الروايات الشعبية سنة ١٩٠٥ ص ٤١٦ .

(٨٤) الآثار الباقية للبيروني مراجعة سَخْوَ ص ١٩٤ ، وانظر عن

« بيرافريد » مقال « هوتسا » في مجلة فينا لمعرفة الشرق سنة ١٨٨٩ ص ١٠ وما بعدها .

(٨٥) مختصر تاريخ الدول لابن العبري طبعة بيروت ص ٢١٨ ، وراجع أيضاً مجلة الاشوريات م ٢٢ ص ٣٣٧ وما بعدها .

(٨٦) بُوزُورْث سميت : « عهد والايسلام » الطبعة الثانية — لندرة سنة ١٨٧٦ ص ٣٢ .

(٨٧) « لاندزديل » Landsdell : « آسيا الوسطى الروسية » ج ١ ص ٥٧٢ .

(٨٨) دراسات إسلامية ج ٢ ص ٣٢٤ .

(٨٩) « كذب الوقاتون » ، وأقوال الأئمة في هذا الموضوع تؤلف فصلاً خاصاً هو . « باب كراهية التوقيت » في الكليني ص ٢٣٢ — ٢٣٣ ، وقد أضاف إليه « دلدار علي » مواد وزيادات كثيرة في كتابه الذي ألفه في علم الكلام الشيعي واسمه : « مرآة العقول في علم الأصول أو عماد الاسلام في علم الكلام » ج ١ ص ١١٥ وما بعدها ، طبعة لكنو سنة ١٣١٨ — ١٣١٩ هـ . وقد أشار الطوسي إلى أن كتاب « وقت خروج القائم » (رقم ٦١٧ في قائمة كتب الشيعة) هو من تصنيف محمد بن حسن بن جمهور القسسي المعروف بأنه من الغلاة وبأنه من الوضاعين للأحاديث . وقد نشأ عن هذا أيضاً أن الكتاب عند ما يترجمون لعالم من علماء الكلام الشيعيين يقولون إنه من المبالغين في الوقت أي في تقدير وقت ظهور المهدي ، راجع كتاب الرجال للنجاحي ص ٦٤ ، وقد انتقد ابن خلدون في مقدمته (طبعة كترمير : هوامش ومقتطفات م ١٧ ص ١٦٧) تقدير محي الدين بن عربي لوقت ظهور المهدي . وقد أنكر الحروفيون أيضاً هذه التقديرات على الرغم من أنه يُنسب إليهم دائماً هذا النوع من القبالة (كليمان هيوار : نصوص فارسية خاصة بفرقة الحروفية — ليدن ولندرة سنة ١٩٠٩ : سلسلة جب التذكارية م ٩ متون ٧٠ وما بعدها) .

وإن تقدير ظهور المهدي يقترب من التقديرات القبالية التي تعين موعد الساعة ، وقد استند فيها الوقاتون على عدة آيات من القرآن ؛ كآية التاسعة والخمسين من سورة الأنعام : « وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ » والآية السابعة والثمانين بعد المائة من سورة الأعراف : « يَسْأَلُونَكَ

عن السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاها قُلْ إِنَّمَا عَلَّمْتُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّسُهَا لَوْ قَتَلَهَا إِلَّا هُوَ» ، (راجع أنجيل متى ٢٤ — ٣٦) . غير أن السنة الإسلامية الصحيحة قد أنكرت هذه التقديرات وعدتها مناقضة للقرآن . وتوجد مادة هذا الموضوع الكلامي مبسوطه في شرح القسطلاني على البخارى طبعة بولاق سنة ١٢٨٥ : باب الأجازات رقم ١١ ج ٤ ص ١٥٠ ، وباب التفسير رقم ٨٨ ج ٧ ص ٢٣٢ ورقم ٣٣٥ ، ج ٧ ص ٤٥٨ وما بعدها ، وباب الرقاق رقم ٣٩ ج ٩ ص ٣٢٣ . وقد أكثر الفلكيون المسلمون من الاشتغال بحسابات النجوم لتقدير نهاية الدولة الإسلامية . وقد وضع الكندي الفيلسوف بحثاً خاصاً في هذا الموضوع قام لوث Loth بدراسته في كتابه « أبحاث شرقية ^(١) » (أبحاث تذكارية لفليشر — ليبترج سنة ١٨٧٥ ص ٢٦٣ — ٣٠٩) . وقد اشتغل الكندي بقبالة الحروف وأسرار الأعداد ، فضلاً عن اشتغاله بالفروض الفلكية ، (المصدر نفسه ص ٢٩٧) . وقد أشاد بالكتابة العربية لأنها تحتل أكثر من غيرها من الكتابات ، تحايل الحروف وتدقيقها (كتاب ألف باء لبلى ج ١ ص ٩٩) ، كما أن إخوان الصفا (طبعة بومباي ج ٤ ص ٢٢٥) ذهبوا في رسائلهم إلى أن ظهور صاحب الأمر الذي كانوا يقومون بالدعاية له ، يتوقف مواعده على اجتماع النجوم وتوافق الطوالع .

(٩٠) عن التامود باب سانهدين ٩٧ ب ، وعن تقدير موعد ظهور المسيح تبعاً للقيمة العددية لكلمتي « هاستير أستير » في سفر التثنية إصحاح ٣١ عدد ١٨ وفي سفر دنيال إصحاح ١٢ : ١١ — ١٣ . وانظر الآثار الباقية للبيروني طبعة سخو ص ١٥ : ١٧ ، ومقال شرينر Schreiner في مجلة المستشرقين الألمانية م ٤٢ ص ٦٠٠ . وراجع مؤلفات هذا الموضوع في التثبت الذي أورد، ستينشنيدر Steinschneider في مجلة المستشرقين م ٢٨ ص ٦٢٨ هامش رقم ٢ ، وپوزنانسكى ^(٢) : « متفرقات عن الساعة » ج ٣ في المجلة الشهرية لتاريخ العلوم اليهودية م ٤٤ سنة ١٩٠١ .

Loth, *Morgenländische Forschungen* (Fleischer-Festschrift). (١)
Poznanski, *Miscellen über Sa'adja*. (Monatschr. f. Gech. u. (٢)
Wiss. d. Judentums).

(٩١) إن كلمة « مهدي » في استعمالها الديني القديم لم تكن تفيد تلك المعاني الآخروية التي التصقت بها فيما بعد . وقد لقب جرير سيدنا إبراهيم بهذا اللقب (النقائص طبعة بيشان رقم ١٠٤ بيت ٢٩) :

أبونا أبو إسحق يجمع بيننا أبٌ كان مهدياً نبياً مطهراً

ولما رثى حسان بن ثابت النبي (ديوانه طبعة تونس ص ٢٤) وصفه بأنه « مهدي » ، ولم يقصد بهذه الكلمة أن تفيد أي معنى من المعاني المهدوية ، ولكن قصد أن يمدح بها النبي كرجل سار دائماً في الطريق السوي :

ما بال عينك لا تنام كأنما كُحِلت ما بقيها بكحل الأرملة
جزعاً على المهدي أصبح ثاوياً ياخير من وطىء الحصى لا تبعد
بأبي وأمي من شهدت وفاته في يوم الاثنين النبي المهدي
وازن كلمة المهدي في البيت الثالث ، بكلمة المرشد في مريئة أخرى للنبي ،

في ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ٩٤ :

فابكي المبارك والموفق ذا التقى حامى الحقيقة ذا الرشاد المرشد

ولم تجد البيئات السنية بأساً من إطلاق لقب المهدي على الخلفاء الأقدمين كعلي بن أبي طالب ، بل نسب للنبي أنه أوضح أقدار خلفائه الذين ولوا شؤون المسلمين بعد وفاته ؛ « عن علي قال : قيل يا رسول الله من يؤمر بعدك ؟ قال « إن تؤمروا أبا بكر تجدوه أميناً زاهداً في الدنيا راغباً في الآخرة ، وإن تؤمروا عمر تجدوه قوياً أميناً لا يخاف في الله لومة لائم ، وإن تؤمروا علياً . ولا أراكم فاعلين تجدوه هادياً مهدياً يأخذ بكم الصراط المستقيم » . (أسد الغابة ج ٤ ص ٣١) . وقد دعا سليمان بن صرد ، الآخذ بشار الحسين ، للحسين بعد موته قائلاً : « اللهم ارحم حسيناً الشهيد ابن الشهيد المهدي بن المهدي » (الطبرى ج ٢ ص ٥٤٦ طبعة دي غوى) . بل إن الشعراء في العصر الأموي كانوا يصدقون هذا اللقب على الأمراء الأمويين ، فقد مدح به الفرزدق سليمان بن

عبد الملك كما مدح به النبي ؛ ففي البيت رقم ٤٠ ص ٥١ في النقائض يمدح
النبي قائلاً :

بقوم أبو العاصي أبوهم توارثوا خلافة مهدي وخير الخواتم

يعني النبي صلى الله عليه وسلم أنه خاتم الأنبياء وأنه خير الأنبياء . وفي البيت
رقم ٦٠ من نفس القصيدة يمدح سليمان :

وألقيت من كفيك جبل جماعة وطاعة مهدي شديد النقائم

وكثيراً ما ورد هذا اللفظ في أشعار جرير (ديوانه طبعة القاهرة سنة ١٣١٣ هـ)
فقال في عبد الملك ج ١ ص ٥٨ :

الله طوقك الخلافة والمهدي والله ليس لما قضى تبديل

وقال في سليمان ج ٢ ص ٤٠ :

سليمان المبارك قد علمت هو المهدي قد وضح السبيل

وقال في هشام ج ٢ ص ٩٤ :

فقلت لها الخليفة غير شك هو المهدي والحكم الرشيد

وازن هذا بلقب إمام المهدي بالحاوية رقم ٣ بالقسم الثالث من هذا الكتاب
ومع ذلك فقد خص الأتقياء عمر بن عبد العزيز ، دون غيره من خلفاء بني أمية
بأنه المهدي الحقيقي (ابن سعد ج ٥ ص ٢٤٥) . وفي الحق أنه حدث فيما بعد ،
في سنة ٥٧٦ هـ / ١١٨٠ م ، أن أحد الشعراء المداحين وهو ابن التعاويذي مدح
الخليفة العباسي الناصر ملقباً إياه بالمهدي ، وغالى في إطرائه وتمجيده حتى رأى
في خلافته ما يعني عن انتظار المهدي في آخر الزمان ، فقال في البيت الخامس

والسادس ص ١٠٣ من ديوانه طبعة مرجوليوت — القاهرة سنة ١٩٠٤ :

أنت الإمام المهدي ليس لنا إمامٌ حقٍ سواك يُنتظر
تبدو لأبصارنا خلافاً لأن يُزعم أن الإمام منتظر

والمسلمون في الوقت الحاضر يطلقون اسم المهدي على من يدخل في الإسلام من أهل الديانات الأخرى ، والترك يسمونهم بالمهتدين . وقد تولى مشيخة الأزهر شيخان في اسميهما لقب المهدي الذي لا يخرج في معناه عن مدلوله الحديث ، وهما الشيخ محمد المهدي الحفني وكان في الأصل قبظياً اسمه هبة الله ، وتولى المشيخة من ١٨١٢ — ١٨١٥ ، والثاني الشيخ محمد العباسي المهدي وقد تولى مشيخة الأزهر من سنة ١٨٧٠ إلى سنة ١٨٩٠ . وانظر أيضاً مجلة المستشرقين الألمانية ص ٧٠٢ وما بعدها .

(٩٢) عن فكرة المهدية في الإسلام وما يتعلق بها انظر كتاب « المهدي منذ نشأة الإسلام حتى العصر الحاضر » « لدارمستيتير » — باريس سنة ١٨٨٥ ، ومقال لهيروجرونييه في المجلة الاستعمارية الدولية سنة ١٨٨٦ ، وفصل العقائد المهدية في كتاب السيادة العربية لفانفلوتن (أمستردام — الأكاديمية سنة ١٨٩٤) ص ٥٤ وما بعدها ، ومقال له في مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٢ ص ٢١٨ وما بعدها ، وكتاب العقائد المهدية في الفرق الاسلامية بقلم بلوشيه — باريس سنة ١٩٠٣ ، وكتاب « المهدية في الاسلام ^(١) » لفريدلندر (أبحاث تذكارية — فرنكفورت على المين سنة ١٩٠٣ ص ١١٦ : ١٣٠) .

(٩٣) كثيراً ما ظهرت الحركات المهدوية في الإسلام المغربي (شمال إفريقيا) وعند المغاربة اعتقاد متواتر بأن المهدي لا بد أن يظهر في الأرض المراكشية (دوتيه : المرابطون طبعة باريس سنة ١٩٠٠ ص ٧٤) . واستعان المغاربة بالأحاديث التي تنحو هذا المنحى (مجلة المستشرقين الألمانية م ٤١ ص ١١٦ وما بعدها) . كما ظهر أيضاً في المغرب في عصور مختلفة رجال كان يدعى كل واحد منهم أنه عيسى بن مريم وكان يتمسك بهذا الاسم لمناهضة السيادة الأجنبية (دوتيه ص ٦٨) . ومع أن بعض هذه الحركات المهدوية ، كتلك التي أدت إلى

قيام دولة الموحدين بالمغرب ، لم تحتفظ بأى أثر تؤثر به في المستقبل ، بعد سقوط الانظمة السياسية التي كانت هذه الحركات ثمرة لها ، فإن الآثار الباقية لهذه الحركات المهدوية لا تزال باقية إلى اليوم في الفرق الشيعية .

وفي القرون الأخيرة ظهرت بعض الحركات الانشقاقية الدينية ذات الصلة الوثيقة بالفكرة المهدية ، وذلك بين مسلمي الهند ، وقد أثارها رجال ادعى كل واحد منهم أنه المهدي المنتظر ، ولا يزال أتباعهم يؤلفون جماعات وفرقا مختلفة . وزعم هؤلاء المهديون أن انتظار المسلمين للمهدي قد انتهى بظهورهم ؛ وهذا هو السبب في تسمية هذه الفرق باسم « غير مهدي » ، أى إنهم قوم توقعوا عن الاعتقاد بظهور المهدي في المستقبل ، ومنهم فرقة المهدوية التي تحمل على مخالفتها في رأى وتبالغ في بغضهم والتعصب عليهم . وقد أورد « سل » في كتاب ديانة الإسلام — لندرة سنة ١٨٨٠ ص ٨١ : ٨٣ تفصيلات دقيقة عن هذه الفرق . ولا تزال ذكرى أحد المهديين الهنود الذين عاشوا في نهاية القرن الخامس عشر عالقة بأذهان أهل مقاطعة كرمان (بلوخستان) . ويعارض السنيون في هذا الإقليم (ويسمون النمازي لأنهم يؤدون الصلاة واسمها نماز) فرقة « ذكرى » ، التي ينتمى أغلب أتباعها إلى البدو من سكان البلاد ، وقد وصلوا مذهبهم وشعائهم الحائدة عن التعاليم السنية الإسلامية بأحد المهديين ويدعى الشيخ محمد الجونبوري الذي أخذ بعد تقيده من بلاد الهند في التجوال من مكان إلى آخر ، وتوفي سنة ١٥٠٥ م في تيل هلمند Tale Helمند (مجلة العالم الإسلامي م ٥ ص ١٤٢) . وهم يشيدون دائرة من الأحجار (انظر أيضا هركلوتس : قانون الإسلام ص ٢٥٩) في ليلة القدر التي يقدسها أهل السنة ، ويؤدون في داخلها مناسكهم الزائفة ؛ ولذا يطلق على هذه الفرقة أيضا اسم « دائرة والى » ، أى أهل الدائرة : وإن الأستاذ هوروقتر بجامعة عليكرة ، الذي أدين له بهذه البيانات الأخيرة ، يعد للطبع بحثاً خاصاً عن فرقة دائرة والى .

(٩٤) هارتمان : الشرق الإسلامى ج ٣ ص ١٥٢

(٩٥) كما في تاريخ الأدب العربى لبروكلان ج ١ ص ٤٣١ هامش رقم ٢٥ . وهناك نقد للأحاديث الخاصة بظهور المهدي في مقدمة ابن خلدون طبعة بولاق سنة ١٢٨٤ ص ٢٦١ . وقد جمع بعض علماء الكلام من أهل السنة الأحاديث السنية الخاصة بالمهدي ، مثل الفقيه المكي شهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي

المتوفى سنة ٩٧٣ هـ / سنة ١٥٦٥ م الذى صنف فى هذا الموضوع كتاباً خاصاً ذكره بروكلمان ج ٢ ص ٣٨٨ هامش رقم ٦ ، وأشار إليه الهيثمى نفسه فى إحدى فتاويه الحديثية طبعة القاهرة سنة ١٣٠٧ ص ٢٧ — ٣٢ ، وقد لخص فيه النقول السنية عن عقيدة المهدي وعن الحوادث التى سوف تصبح ظهوره ، كما بحث فى مدعى المهديّة من الدجالين والمشعوذين ، واسم كتابه : « القول المختصر فى علامات المهدي المنتظر » . وكان الباعث الذى حمله على إصدار هذه الفتوى أنه « سئل عن طائفة يعتقدون فى رجل مات منذ أربعين سنة أنه المهدي الموعود بظهوره آخر الزمان ، وأن من أنكر كونه المهدي المذكور فقد كفر فما يترتب عليهم ؟ » . ومن المحتمل أن هذه العقيدة التى سئل فيها الهيثمى تتعلق بأحد مدعى المهديّة فى القرن العاشر الهجرى ، وقد ذكرنا شيئاً عنهم فى الحاشية رقم ٩٣ وقد جمع ابن حجر فى كتابه « الصواعق المحرقة فى الرد على أهل البدع والزندقة » طبعة القاهرة سنة ١٣١٢ هـ ص ٩٧ — ١٠٠ قدراً آخر من الأحاديث السنية الخاصة بعقيدة المهدي ، وكان قد ألقاها كخطبة فى مكة ، قصد بها دحض العقائد الشيعية .

(٩٦) يطعن الاثنا عشرية فى هذا النقد زاعمين أن متن الحديث الدال على اسم المهدي قد نُصِّف ؛ فبدلاً من عبارة : « يواطىء اسمه اسمى واسم أبيه اسم أبى » ، يقولون إن الصواب فيه : « واسم أبيه اسم ابني » ، أى إن اسم أبى المهدي هو الحسن ، والحسن هو اسم حفيد النبي ، ولا يتشككون فى أن كلمة « ابن » تفيد أيضاً معنى الحفيد . راجع مقدمة شرح المنيني على قصيدة بهاء الدين العاملى التى نظمها فى مدح صاحب الزمان ، أى المهدي المنتظر ، وهى مطبوعة فى ذيل الكشكول ص ٣٩٥ .

(٩٧) راجع أيضاً كتابي : « أبحاث فى علم اللغة العربية ^(١) » ج ٢ ص ٦٢ من المقدمة وما بعدها .

(٩٨) راجت العقيدة بأن بعض الصفوة من الناس هم على اتصال شخصي بالمهدي الخفى ، ونجد أمثلة لها فى الطوسى : قائمة كتب الشيعة ص ٣٥٣ وكشف القناع للكاظمي ص ٢٣٠ — ٢٣١ . وللصوفي المصرى عبد الوهاب الشعراني

المتوفى سنة ٩٧٣ هـ / ١٥٦٥ م تخريفات عديدة تدور حول اجتماعات الصوفيين ؛ فيحكى في تراجمهم أن رميله الأكبر منه سنًا ، وهو الشيخ حسن العراقى المتوفى حوالى سنة ٩٣٠ هـ / ١٥٢٢ م ، قد أفضى إليه أنه فى حدائته وهو مقيم بدمشق قد قرى المهدي أسبوعاً كاملاً وأخذ عنه أساليب الذكر والزهادة ، وأنه يرجع الفضل فى طول عمره إلى المهدي ، فقد كان سن العراقى عند ما تحدث بهذا للشعرانى سبع وعشرين ومائة سنة ١ وقد خرج سائحاً فذهب إلى أرض الهند والصين ثم رجع إلى مصر بعد خمسين سنة سياحة ، ولما أراد دخول مصر منعه بسبب غيرة الصوفيين الآخرين وحسد هم ، فقد وجدوا فيه مخاطرًا جريئًا (لواقع الأنوار فى طبقات الأخيار — القاهرة سنة ١٢٩٩ ج ٢ ص ٩١) . وتوجد أيضاً أقاصيص أخرى عن الاتصال كتابة بالإمام الخنفي ؛ فإن والد الفقيه الشيعي الشهير أبي جعفر محمد بن علي بن بابوي القمي المتوفى سنة ٣٥١ هـ / ٩٩١ م ارسل مع رجل يدعى علي بن جعفر بن الأسود طلباً مكتوباً إلى « سيد الزمان » ، إذ أنه لم يُعقب فسأله أن يتشفع له عند الله تعالى ليرفع عنه هذه المحنة ، فتسلم بعد قليل من المهدي براءة مكتوبة بشر له فيها بولدين ، كان أكبرهما أبو جعفر الذي نخر طيلة حياته بأنه مدين بوجوده لبشرى « صاحب الأمر » (كتاب الرجال للنجاشي ص ١٨٤) ، وانظر أيضاً نفس الكتاب ص ٢٥١ فى ترجمة أحد علماء التفسير الذى راسل الإمام الخنفي لاستجلاء بعض المسائل فى أبواب الشريعة .

(٩٩) وفى الكشكول ص ٨٧ — ٨٩ قصيدة من هذا النوع ، وهى وأمثالها مما نظم بهاء الدين العاملى المتوفى سنة ١٠٣١ هـ / ١٦٢٢ م وهو أحد علماء الحاشية فى بلاط الشاه عباس ، وشرح القصيدة احمد المنيني (وليس محمد كما فى بروكلمان ج ١ ص ٤١٥) المتوفى سنة ١١٠٨ هـ / ١٦٩٦ م (وترجمته فى سلك الدرر للمرادى ج ١ ص ١٣٣ — ١٤٥) والشرح فى ذيل الكشكول طبعة بولاق ص ٣٩٤ — ٤٣٥ ، وانظر أيضاً المجلة الأفريقية سنة ١٩٠٦ ص ٢٤٣ .

(١٠٠) مجلة العالم الإسلامى ج ٦ ص ٥٣٥ ، وفى ص ٦٨١ منها ترجمة فتوى علماء النجف ، وقد جاء فيها : « ينبغى بذل الجهود لتثبيت دعائم الدستور بالجهاد والاستمسك بشعالم الإمام العصر ، كانت حياتنا فداءً له ! وإن أقل مخالفة أو تقصير فى إنجاز أوامره توازى التخلي عن جلالته أو العمل على مناهضته » . والكلمة الأخيرة لا تشير إلى النبي محمد . كما يبين ذلك المترجم ، ولكنها تشير

إلى إمام العصر الذي ورد ذكره في العبارة السابقة ، أى إنه المهدي أو الإمام الخفي . وكذلك ادعى الرجعيون المناهضون للدستور مستندين إلى إحدى الوثائق التي تحبذ إلغاء الدستور ، أن عمل الشاه في إقدامه على إلغائه « قد أوحى الله به كما أوحى به إمام العصر » (مجلة العالم الإسلامي ج ٧ ص ١٥١) .

(١٠١) وهذا ما سبق أن لاحظته المقدسي طبعة دى غوى ص ٢٣٨ .

(١٠٢) مجلة المستشرقين الألمانية م ٥٣ ص ٣٨١ .

(١٠٣) محمد باقر داماد : « الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية » طبعة بومباي سنة ١٣١١ هـ ص ١٣٣ .

(١٠٤) الكاظمي ص ٩٩ . وقد قال المستنصر الخليفة الفاطمي في قصيدة صغيرة تنسب إليه أن ديانتته هي التوحيد والعدل ، « تاريخ دمشق » لابن القلانسي طبعة أمدرود ص ٩٥ .

(١٠٥) يكفي لإثبات هذا أن تشير إلى بعض المؤلفات الكلامية عند الشيعة التي أصبحت في متناول الأيدي بعد طبعها ، ويظهر فيها بجلاء منهاج البحث الشيعي في المسائل الكلامية ، وكذا في المسائل الخاصة بالإمامة . وقد وضع نصير الدين الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ / ١٢٧٣ م في كتابه « تجريد العقائد » (المطبوع في بومباي سنة ١٣٠١ هـ — والفقرات في صحيفة ٣٩٩ وما بعدها ، ومعه شرح على بن الكششجي المتوفى سنة ٨٧٩ هـ / ١٤٧٤ م — بروكلمان ج ١ ص ٥٠٩) بياناً موجزاً عن هذا المذهب . كما أوضح الطوسي في كلمات موجزة مسألة الإمامة كما يراها الشيعة ، مقابلاً بينها وبين وجهة نظر أهل السنة ، وذلك في شرحه لكتاب المحصل لفخر الدين الرازي (القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ : تلخيص المحصل — بروكلمان ج ١ ص ٥٠٧ هامش رقم ٢٢) ص ١٧٦ وما بعدها وراجع أيضاً كتاب « الألفين الفارق بين الصدق والمئين » لحسن بن يوسف المطهر الحلبي المتوفى سنة ٧٢٦ هـ / ١٣٢٦ م ، وهو يشتمل على ألف برهان يؤيد صحة العقائد الشيعية في الإمامة وألف برهان آخر لدحض اعتراضات المخالفين . ومطبوع ببومباي سنة ١٨٩٨ ، وللحلي أيضاً كتاب « الباب الحادي عشر » الذي جعله مكملاً لكتاب « مصباح المتعبد » (بروكلمان ج ١ ص ٤٠٥) لأبي جعفر الطوسي ، والذي يشتمل على عشرة فصول تبحث فحسب في موضوع العبادات ، وقد طبع في مطبعة « نول كشور » سنة ١٣١٥ هـ / ١٨٩٨ ومعه

شرح المقداد بن عبد الله الحلي (بروكلان ج ٢ ص ١٩٩) . أما في المؤلفات الحديثة فإني أشير على الأخص إلى كتاب دلدان علي : « مرآة العقول في علم الأصول » ، وهو في مجلدين : الأول يبحث في التوحيد والثاني في العدل . والكتاب يشتمل على مباحث عظيمة القدر في العقائد الشيعية ، وهو مطبوع في مطبعة عماد الإسلام بلكنو سنة ١٣١٩ هـ .

(١٠٦) إن كتاب الاختصار للعالم الشيعي « على المرتضى علم الهدى » المتوفى ببغداد سنة ٤٣٦ هـ / ١٠٤٤ م قد عالج هذه الفروق معالجة دقيقة . وهذا الكتاب الذي طبع طبعة حجر في بومباي سنة ١٣١٥ هـ يستعرض الفروق التعبدية والشرعية بين الشيعة ومذاهب أهل السنة في كافة مسائل الفقه ، وهو أحسن كتاب يعين على تفهمها . ويوجد في المؤلفات الإفرنجية كتاب يبحث في الفقه الشيعي بقلم كرى Query واسمه « الشريعة الإسلامية » في ثلاث مجلدات مطبوع بباريس سنة ١٨٧١ م .

(١٠٧) راجع أيضاً نولده : « بحوث تذكارية » ص ٣٢٣ .
(١٠٨) نحيل القاريء ، لكي يقف على هذه المسألة ، لعرض جلي لها في ترجمة عمارة البني طبعة ديرينبورج (باريس سنة ١٨٩٧) ص ١٢٦ . وكثيراً ما كان المسح على الخفين موضع مجادلات بين أهل السنة والشيعة ، وقد ألف فيه أبو يحيى الجرجاني (الطوسي : قائمة كتب الشيعة ص ٢٨) وجعل عنوان بحثه : « مناقشة بين شيعي ومرجعي » (سني) في المسح على الخفين وتناول سمك الجرثي ومسائل أخرى مختلف عليها . وإن سمك الجرثي المذكور هنا واسمه أيضاً أنقليس وهو نوع من السمك الشعباني (انظر لو Low في نولده : « بحوث تذكارية » ص ٥٥٢) ، قد نهت الروايات الشيعية التي ترجع إلى علي عن تناوله نهياً باتاً . وفي كتاب الحيوان للجاحظ ج ١ ص ١١١ والسكيني ص ٢١٧ بيانات شيقة في هذا الموضوع . ويعتقد العامة أن الجرثي كغيره من أنواع الحيوان أمة من آدميين قد مُسخت (الجاحظ ج ٦ ص ٢٤) : ولتحديد هذا النوع من السمك بالنسبة للأنواع الحديثة انظر « لو » ونولده في مجلة الاشوريات م ٢٢ ص ٨٥ : ٨٦ .

(١٠٩) « برون » : « ترجمة مختصرة لتاريخ طبرستان لابن اسفنديار » — لندرة سنة ١٩٠٥ (مجموعة جب التذكارية ج ٢) ص ١٧٥ ، وبهذا التعديل

لصيغة الأذان أعلن اجتلال الشيعة لإقليم سبق أن حكمه أهل السنة (راجع خطط المقرئى ج ٢ ص ٢٧٠ وما بعدها) . وهكذا أعلن القائد جوهر انتصار الفاطميين فى مسجدى ابن طولون وعمرو فى عاصمة مصر (« جوتيل » — فى مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية م ٢٧ ص ٢٢٠ هامش رقم ٣) . وفى بغداد أضاف الثائر « بساسيرى » الصيغة الشيعية للأذان لى يعلن سيادة الخلفاء الفاطميين على العراق (تاريخ دمشق لابن القلانسى طبعة أمدرود ص ٨٨) ، وهناك مثال آخر يتعلق بجنوبى بلاد العرب فى كتاب « العقود اللؤلؤية » للخزرجى ترجمة ردهوس ج ١ ص ١٨٢ (لندرة سنة ١٩٠٦ مجموعة جب التذكارية م ٣) . كما حدث تقيض هذا عند ما خرجت هذه البلاد عن طاعة الفاطميين وعادت إلى حكم العباسيين ؛ فى دمشق وفى جهات أخرى من الشام حُذفت هذه العبارات من الأذان (الفارقى فى أمدرود ص ١٠٩ وابن القلانسى ص ٣٠١) ، بل أن الخليفة الحاكم بأمر الله الفاطمى فى نوبة من نوبات خبله أمر بإعادة الأذان السننى وسائر الشعائر السننية مثل قراءة فضائل الصحابة وإطلاق صلاة التراوىح والقول بمذهب مالك إلى غير ذلك (النجوم الزاهرة لأبى المحاسن طبعة بوز ص ٥٩٩) . وعند ما خضعت إفريقية الشمالية لنفوذ الشيعة فى سنة ٣٠٧ هـ / ٩١٩ م أمر الحاكم الجديد بقطع لسان المؤذن الورع « عروس » ، ثم قتله بعد أن أسرف فى تعذيبه لأن بعض الناس شهدوا عليه بأنه لم يضيف فى أذانه عبارة « حى على خير العمل » التى يحتمها الشيعة . (البيان المغرب طبعة دوزى ج ١ ص ١٨٦) ، وراجع أوامر الفاتحين الشيعيين التى أمروا بها فى هذه البلاد بعد سقوط دولة الأغالبة (نفس المصدر ج ١ ص ١٤٨ ، ٢٣١) .

(١١٠) تظهر لنا جلياً تفاهة هذه الفروق التعبدية إذا لاحظنا من هذه الوجهة الصيغ القديمة المتباينة للعقائد عند فقهاء أهل السنة . وقد ترجم مكدونالد مجموعة من هذه العقائد إلى الانجليزية فى كتابه : « تطور علم الكلام والفقه والنظرية الدستورية فى الإسلام » (نيويورك سنة ١٩٠٣) ص ٢٩٣ وما بعدها . ومن المصنفات القديمة فى العقائد كتاب أبى جعفر أحمد الطحاوى المتوفى سنة ٣٢١ هـ / ٩٣٣ م (المطبوع فى قازان بشرح سراج الدين عمر الهندى المتوفى سنة ٧٧٣ هـ / ١٣٧١ م) ، ويقدره أهل السنة تقديراً عظيماً . و « عقائد » الطحاوى تبين النقط الرئيسية التى اختلفت الشيعة وأهل السنة بشأنها ، ويحدد

المؤلف معناها من وجهة النظر السنية . وفي العبادات ذكر المؤلف اختلافاً واحداً وهو فيما إذا كان مباحاً المسح على الخفين في الوضوء في حالات معينة يتعذر فيها غسل القدمين ، والشيعة لا يجيزون المسح . وفي كتاب الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة حض للمسلم على توقير الصحابة وعدم تكفير المسلم العاصي بسبب معاصيه ، أما العبادات فلم يذكر شيئاً عنها سوى هذه العبارة : « المسح على الخفين سنة ، والتراويح في شهر رمضان سنة ، والصلاة خلف كل بر وفاجر من المؤمنين جائزة » . وهناك وصية أخرى منسوبة أيضاً لأبي حنيفة لا تذكر في موضوع العبادات سوى « المسح على الخفين » فعن أبي حنيفة : « نرى بأن المسح على الخفين جائز ومن أنكر هذا فإنه يخشى عليه الكفر » . وروى الغزالي في هذا المعنى كلاماً عن الزاهد المصري ذي النون : اختص أهل السنة بثلاث : المسح على الخفين وصلاة الجماعة وحب السلف . (كتاب الاقتصاد في الاعتقاد طبعة القاهرة ، دون تاريخ — ص ٢٢١) . ولا ندرى كيف أضفى أهل السنة على هذا الموضوع التافه وهو المسح على الخفين كل هذه القيمة ، وأحلوه هذه المسكاة حتى وضعوه تقريباً على قدم المساواة مع القواعد الإيمانية الرئيسية . وقد جاء في ابن سعد ج ٦ ص ١٩٢ ، « عن مغيرة عن إبراهيم قال : من رغب عن المسح فقد رغب عن السنة ، ولا أعلم ذلك إلا من الشيطان ، قال فضيل يعني تركه المسح » . وإن في اهتمام المسلمين بموضوع المسح إلى هذا الحد لما يبين لنا لماذا زخرت كتب الطبقات ورواياتها بالتفصيلات الوافية المستفيضة عنه ، وفي ابن سعد ج ٦ ص ٣٤ ، ص ٧٥ سوابق تشهد بإباحة المسح ، وراجع أيضاً على الأخص الصفحات ٨٣ ، ١٦٢ ، ١٦٦ ، ١٦٨ من الجزء السادس . وفي الروايات الأخيرة أن علياً توضأ ومسح على جوربيه ونعليه ، وهي روايات يمكن الاستعانة بها في التدليل على تسامح أهل السنة لأنها أثرت عن علي نفسه ، وصدر عنه الفعل الذي يستنكره الشيعة .

(١١١) راجع « مقالاتي في التاريخ الأدبي للشيعة » ص ٤٩

(١١٢) عن هذا النوع من الزواج انظر كتاب تاريخ الزواج البشري لوسترمارك ، الفصل الثالث والعشرين ص ٥١٧ وما بعدها ، الطبعة الثانية لندرة سنة ١٨٩٤

(١١٣) تيودور جوهبرتس : « مفكرو الإغريق » ج ٢ ص ٤١٧

(١١٤) روبرتسون سميت : « القرابة والزواج عند عرب الجاهلية » الطبعة الثانية ص ٨٣ وما بعدها . ٦ وقلهوتزن في « أخبار جمعية العلوم ^(١) » جيتنجن سنة ١٨٦٣ ص ٤٩٤ وما بعدها ، ومعاوية للأب لامانس ص ٤٠٩ (مجموعة بيروت ج ٣ ص ٢٧٣) . وفي كتاب حكومة الأم عند عرب الجاهلية لويلكن ^(٢) (أمستردام سنة ١٨٨٤ ص ١٠ وما بعدها) بيانات عن نسخ زواج المتعة ؛ وانظر أيضاً عن زواج المتعة كتاب حوليات الإسلام للأمر كايثاني ص ٨٩٤ وما بعدها .

(١١٥) أبو العباس الجرجاني : « المنتخب من كفايات الأدباء » طبعة القاهرة سنة ١٩٠٨ ص ١٠٨

(١١٦) انظر فيما يتعلق بهذا الزواج في بلاد فارس ، كتاب برون : « عام بين الفرس » ص ٤٦٢ . وقد أورد الأصفهاني في كتابه « محاضرات الأدباء » طبعة القاهرة سنة ١٢٨٧ هـ ج ٢ ص ١٤٠ ملاحظة دقيقة للجاحظ تتعلق بتحلل فريق من الشيعة من قيود الرابطة الزوجية . قال الجاحظ « إن جماعة من الرافضة يقولون بالوقاية ، إذا اعتلت امرأة أحدهم استعار امرأة غيره ، بشرط أن لا يتعرض للفرج بل لما دونه » .

(١١٧) بعد أن عدد القرآن درجات القرابة المانعة من الزواج في عدة آيات من سورة النساء أباح ما يلي في الآية الرابعة والعشرين : « وإحلّ لكم ما رواء ذلكم أن تبثغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فأن كنّ أجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتن به من بعد الفريضة إن الله كان عليماً حكياً » ، وهذه الآية تعززها مجموعة من الأحاديث تحلل المتعة . وذكر « الحازمي » في كتابه : « الاعتبار في بيان الناسخ والمنسوخ من الآثار » (طبعة حيدر آباد سنة ١٣١٩ هـ) ص ١٧٩ أن هذه الآية كانت تقرأ : فما استمتعتم به منهن « إلى أجل مسمى » ، وذلك في رواية تتصل في إسنادها على الأخص إلى ابن عباس ، ذكرها في إحدى فتاويه ، وتتخذ هذه العبارة سنداً لإباحة المتعة . وفي كتاب الانتصار للمرتضى ص ٤٢

(١) Wellhausen, Nachrichten Ges. d. Wiss.

(٢) Wilken, Het Matriarchaat bei de oude Arabieren.

بحث موجز عن الخلاف المذهبي في موضوع المتعة عاجله المؤلف من وجهة النظر الشيعية .

(١١٨) راجع وجهة النظر الشيعية في كتاب « الشرع الإسلامى الشيعى ؛ الزواج والطلاق » . بحث مطبوع بلوزان سنة ١٩٠٤ ص ٧٩ وما بعدها .
(١١٩) الهاشميات للكميت طبعة هوروقترق ٦ ب ٩ :

ويوم الدَّوح دَوْح غَدِيرُ خُمٍّ أَبَانَ لَهُ الْوَلَايَةَ لَوْ أَطِيعَا

(١٢٠) لدينا الآن بحث عن أشهر هذه المعابد وأهمها وهو كتاب : « قداسة الحسين في كربلاء » لأرنولد نولدكه^(١) (برلين سنة ١٩٠٩ المكتبة التركية ١١م)
(١٢١) لنضع جانباً البيانات الخاطئة التي ظهرت قديماً ، ولنقتصر على مثالين حديثين جداً لنثبت سعة انتشاره وتثبت الأذهان به ؛ يقول درنبورج في ص ٧٦ من بحثه : « علم الأديان والإسلام » (باريس سنة ١٨٨٦) « إن الشيعة تنكر السنة » . وكتب السير ردهوس في هامشه رقم ٤١٧ على كتاب العقود اللؤلؤية للخزرجى ص ٧١ : « إن الشيعة وسائر الفرق الخارجة على مذهب أهل السنة تهتم اهتماماً يسيراً بالحديث أو لا تأبه به إطلاقاً » . بل إن مما يسترعى الانتباه ويستوجب الدهشة أن مسلماً من القاهرة من المشتغلين بالقانون وهو الدكتور رياض غالى عرض في ٢٥ — ٢٧ من « رسالته في الحديث كمصدر من مصادر الشريعة الإسلامية » (باريس ١٩٠٩) . للفرق بين الشيعة وأهل السنة من هذه الوجهة الخاطئة .

(١٢٢) بدائع البدائه (طبعة القاهرة سنة ١٣١٦ هـ) ج ١ ص ١٧٦ على هامش معاهد التنضيص .

(١٢٣) روى عن عبيد الله بن موسى المتوفى بالكوفة في عهد المأمون سنة ٨٢١٣/٨٢٢٨م أحاديث في التشيع منكورة (ابن سعد ج ٦ ص ٢٧٩) ، كما أنهم بالتشيع ورواية أحاديثه معاصره خالد بن مخلد (نفس المصدر ص ٢٨٣) .

(١٢٤) إن المسألة الدقيقة ، وهى قيمة الأحكام التى تتضمنها الأحاديث الصحيحة بالنسبة لغيرها مما يستنبط بطريقة الرأى والقياس ، قد انقسم فقهاء

الشيعة أنفسهم بصددتها إلى فريقين : فريق الأخباريين الذين يستنبطون أحكام الفقه والشريعة من الأخبار وحدها أى من الأحاديث الموثوق بصحتها وينكرون مناهج النظر العقلى ، وفريق الأصوليين الذين يعدون القياس من أصول الفقه ويقرون رأى الشخصى ومناهج البحث الشبيهة به ، وينتمى مذهب التشيع السائد فى بلاد الفرس إلى هذا الفريق . وقد حدث بين أهل السنة ما يشبه هذه المجادلة والاتقسام فى رأى ؛ راجع الشهرستانى فى ص ١٣١ فى كلامه على الأخبارية والكلامية وتضاربهم بالسيف وتنازحهم بالتكفير .

(١٢٥) يظهر أن التشيع لم يدخل أرض قم الفارسية إلا على أيدي المهاجرين من العرب (معجم البلدان لياقوت ج ٤ ص ١٧٦) .

(١٢٦) الطبرى ج ١ ص ٣٠٨١ .

(١٢٧) كاراده قو : « الإسلام : العبقرية السامية والعبقرية الآرية فى

الإسلام » (باريس سنة ١٨٩٨) ص ١٤٢ .

(١٢٨) عاب المناظر : « شهنفور بن طاهر الأسفراينى » المتوفى سنة ١٠٧٨ على الإمامية إهمالهم للشعائر الدينية ، ولا شك أنه كان مسرفاً فى نقده ؛ انظر الفقرات التى اقتبسها فريدلندر فى كتابه شنع الشيعة ج ٢ ص ٦١ .

(١٢٩) انظر كتابى عن الظاهرية ص ٦١ وما بعدها ، ومجلة المستشرقين الألمانية م ٥٣ ص ٣٨٢ ، وانظر أيضاً « كرى » ج ١ ص ٤٤ فى فصل « الكائنات للنجسة والمواد النجسة » . وجاء فى الحاشية رقم ١٠ : « الكفرة هم المنشقون من الزنادقة ومن أعداء الإمام على » .

(١٣٠) بولاك : « فارس : البلاد وأهلها » (١) (ليبزج سنة ١٨٦٥)

ج ١ ص ١٢٨ .

(١٣١) المصدر نفسه ج ٢ ص ٥٥ ، وانظر أيضاً ص ٣٥٦ .

(١٣٢) المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٧١ .

(١٣٣) بزوث : « عام بين الفرس » ص ٣٧١ .

(١٣٤) رينان : « بعثة إلى فينيقيا » (باريس سنة ١٨٦٤) ص ٦٣٣ ،

وانظر أيضاً مقال لامانس : « على الحدود الشمالية لأرض الميعاد » (في مجلة الدراسات -- باريس سنة ١٨٩٩ فبراير ومارس) وفي ص ٥ وما بعدها في طبعة للمقال على حدة . ومن الخطأ أن نعد المتوالية من غلاة الشيعة كالنصيرية ، فهم إماميون عاديون ، ويذهب فتاؤهم أحياناً إلى فارس لا كمال دراستهم بها .

(١٣٥) « شرق الأردن » — لندرة سنة ١٨٨١ ص ٣٠٦ . وقد روى « لورتيه Lortet » عنهم هذه العادة نفسها في كتابه : « سوريا اليوم » (باريس سنة ١٨٨٤) ص ١١٥ . ولكنه عللها تعليلاً سخيفاً بقوله : « نرى في هذه الدقائق الدالة على التعصب بقايا أساليب الديانة اليهودية القديمة وأحكامها » . أما عن المؤلفات الموضوعة قبل القرن الماضي ، فيمكننا أن نحيل القارئ إلى كتاب قولني : « رحلة في سوريا ومصر » (باريس سنة ١٧٨٧ م) حيث لاحظ هذه الصفة في أخلاق الشيعة المتوالية عند ما ساح في بلاد الشام في سنة ١٧٨٣ إلى سنة ١٧٨٥ ، فكتب عنهم في ص ٧٩ من كتابه : « إنهم يعتقدون بأن النجاسة تلحقهم من ملامسة الأجانب ، وهم يخالفون التقاليد المألوفة في الشرق لأنهم لا يشربون ولا يأكلون من إناء تناول منه من لم يكن من فرقهم ، كما لا يؤاكلونه على مائدة واحدة » . وجاء في مشاهدات أخرى لغير قولني من السامعين بيانات شبيهة بهذه عن « النخالة » الشيعيين (وصحتها النواخلة أي زارعو النخيل) ، وهم من الشيعة الذين هاجروا من إقليم المدينة وينسبون أنفسهم للأَنْصار ، وقد كتب عنهم حاجي خان و « ويلفريدسباري » في حجتهم الشهيرة التي دونها في كتابهما : « مع الحجاج إلى مكة » (سنة ١٩٠٢ ص ٢٣٣) : « إنهم يعدون كلا من اليهود والنصارى أنجاساً . ويدققون في هذه المسألة كالفرس الذين اقتدوا بتقاليدهم في شعار الطهارة » .

(١٣٦) تجد تفصيلات أوفى في مقال : « الإسلام والپارسية » (أعمال المؤتمر الدولي الأول لتاريخ الأديان ج ١ ص ١١٩ — ١٤٧) (باريس سنة ١٩٠١) .

(١٣٧) نقلاً عن مينان Menant في مجلة العالم الإسلامي ج ٣ ص ٢١٩ .

(١٣٨) الانتصار للمرتضى ص ١٥٥ ، ١٥٧ . وقد حالج هذه المسألة في

التشريع الشيعي الشيخ المشهور عند الإمامية باسم « الشيخ المفيد » وذلك في رسالة ذكرها بروكلمان في كتابه ج ١ ص ١٨٨ وقد أخطأ في ترجمة عنوانها

« بخصوص الضحية المذبوحة » وهي تبحث في ذبح الحيوان غير المصحوب بتلاوة دينية خاصة . وقد كتب أيضاً بهاء الدين العامل بحثاً خاصاً في « حظر تناول لحم الحيوان الذي يذبحه أهل الكتاب » (مخطوط بيرلين — پيترمان Petermann ص ٢٤٧) ؛ وكما حدثت مناقشة في هذا الموضوع في بلاط الشاه عباس الصفوى بين فقهاء الشيعة والشيخ خضر الماردينى الذى أرسله السلطان أحمد سلطان تركيا لعقد معاهدة مع شاه الفرس وسببها ما قاله الشيخ خضر للشاه : « أهل السنة يعترضون عايكم بكونكم تحرمون طعام اليهود والنصارى مع كونه مخالفاً للنص ، قال تعالى : وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم » . (خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادى عشر للمحجى ج ٢ ص ١٣٠) والشيعة يحرمون ذبائح من خالفهم من المسلمين لأنهم يعدونهم كفاراً . (مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ج ١ ص ٢٧٨) .

(١٣٩) أباح عمر بن عبد العزيز ذبائح السامريين (ابن سعد ج ٥ ص ٢٦٠) غير أن هذا لم يؤخذ به في كافة البلاد الاسلامية ؛ وانظر فيما يتعلق بالصائبة مجلة المستشرقين الألمانية م ٣٢ ص ٣٩٢ . وقد حاول فقهاء أهل السنة أن يحرموا ذبائح أهل الكتاب وذلك في العصور الاسلامية التى تطورت خلالها هذه القاعدة الدينية المتشددة ، ولكنهم عورضوا بالآية الخامسة من سورة المائدة : « وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم » ، وهى قاطعة في هذه المسألة . انظر أيضاً « شتينشنيدر » : « الأدب الجدلى والتقريظى في اللغة العربية » (١) ص ١٥١ . (١٤٠) يبدو أن ما طرأ على هذه الإباحة من تطور في العصور التالية قد شجع الفقهاء على تقييد هذه الإباحة حتى في مذهب أهل السنة ؛ انظر كتاب « يونيبول » : « موجز في الشريعة الاسلامية » ص ٢٢١ ؛ وعن الزواج بالكتابيات انظر « حوليات الإسلام » لكيتانى ص ٢٨٧

(١٤١) راجع كتاب معاوية للأب لامانس ص ٢٩٣ (مجموعة بيروت ج ٣ ص ١٥٧) .

(١٤٢) الانتصار للمرتضى ص ٤٥ . ومن العدل أن نزيد على ما كتبناه أن

(١) Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache.

فقه الشيعة لا يمنع التزوج بالكتابات من اليهود أو النصارى إذا كان نكاحاً دائماً ، كما يبيح المتعة (ص ١٩١) التي يعدها أقل شأنًا .

(١٤٣) تفسير سورة البقرة للإمام العسكري ص ٢١٥

(١٤٤) البلاذري طبعة دى غوى ص ١٢٩

(١٤٥) الكايني ص ٥٦٨ . وقد روى عن الإمام جعفر الصادق بأنه قال إن رضاع الولد من يهودية أو مسيحية أفضل من أن يكله أبوه إلى مرضعة من النصيبية (أعداء على) ؛ (كتاب الرجال للنجاشي ص ٢٢٩) .

(١٤٦) الكايني ص ٣٩

(١٤٧) شتروتمان : « الدولة الزيدية ^(١) » (شتراسبورج سنة ١٩١٢) .

(١٤٨) مجلة الآشوريات (سنة ١٩٠٨) م ٢٢ ص ٣١٧ وما بعدها .

(١٤٩) مما يسترعى النظر خاصة مذهب أحمد بن الكيال ، راجع

الشهرستاني طبعة كيورتن ص ١٣٨

(١٥٠) ومع ذلك يلاحظ أنه في أحد البيانات القديمة عن ظهور الإمام وأشراط خروجه ، قيل إن من آياته أن تحمل الحمر للمسلمين (الحيوان للجاحظ ج ٥ ص ٧٥) .

(١٥١) وفي كتاب « شبيه البخاري » طبعة هيوارج ٤ ص ٨ صورة كريهة من هذا النوع .

(١٥٢) دى غوى : « مذكرة في قرامطة البحرين والفاطميين » (الطبعة

الثانية ، لندن سنة ١٨٨٠) ، وعلى الأخص ص ١٥٨ — ١٧٠

(١٥٣) هوينفيلد : مثنوى ص ١٦٩

(١٥٤) التنبيه والإشراف للمسعودي طبعة دى غوى ص ٣٩٥

(١٥٥) عن مذهب البكطاشية والمؤلفات الخاصة به انظر ما نشره هيوار

والدكتور رضا توفيق في مجموعة « جب » التذكارية م ٩ (سنة ١٩٠٩) ،

وكتاب يعقوب : « البكطاشية من حيث علاقتها بالظواهر القرية منها ^(٢) »

(ميونيخ سنة ١٩٠٩) .

(١) Strothmann, Das Staatsrecht der Zaiditen.

(٢) G. Jacob, Die Bektaschijje im Verhältnis zu verwandten

Erscheinungen.

(١٥٦) عدد الغزالي في اعترافاته في كتابه « المنقذ من الضلال » الكتب الجدلية التي صنفها للرد عليهم ، ومنها كتاب المستظهرى الذى يحمل اسم الخليفة المهدى إليه الكتاب . غير أن أطرف هذه المؤلفات وأبدعها من حيث شكلها وعمق فكرتها ، رسالة القسطاس المستقيم ، وهى حوار جدلى بين الغزالي وأحد الاسماعيليه ، وقد طبعت بالقاهرة (طبعة القبانى سنة ١٣١٨ هـ / ١٩٠٠ م) .

(١٥٧) راجع مذكرة دى غوى فى قرامطة البحرين ص ١٧١

(١٥٨) فيما يتعلق بموقف الحشاشين فى حركات الاسماعيليه ، انظر مقال « ستانسلاس جويار » : « زعيم كبير من زعماء الحشاشين فى عهد صلاح الدين الأيوبي » . فى المجلة الآسيوية (الفرنسية) سنة ١٨٧٧ ج ١ ص ٣٢٤ وما بعدها . وانظر أيضاً رحلة ابن جبير الطبعة الثانية ص ٢٥٢ |

(١٥٩) انظر مقالى : « لامساس » فى المجلة الإفريقية سنة ١٩٠٨ ص ٢٥

(١٦٠) يبلغ تقريباً تسعة آلاف نسمة . وفى مقال لامانس : « فى بلاد النصيرية » (فى مجلة الشرق المسيحى سنة ١٩٠٠) أو فى ص ٥٤ من طبعة له على حدة ، بيان بمواطن إقامتهم بالشام ، وبالمقال ثبت واف بالمراجع .

(١٦١) راجع كتاب « أُنْهَيم » : « من البحر المتوسط إلى الخليج الفارسى » (برلين سنة ١٨٩٩) ج ١ ص ١٣٣ ، وفى هذا الكتاب لمحة إلى فروع الاسماعيليه ، ومع ذلك « فالحوجات » لا يتمسكون بالنظرية السبعية فى مذهب الإمامة عند الاسماعيليه . وفى مجلة العالم الإسلامى م ٨ ص ٤٩١ بيان عن محاولة التقريب بين الفريقين فيصلحون خوجة إثنا عشرية .

(١٦٢) مجلة العالم الإسلامى م ٢ ص ٣٧٣

(١٦٣) انظر مقال « لوشاتلييه » Le Chatelier فى مجلة العالم الإسلامى

ج ١ ص ٤٨ — ٨٥ ، وقد شرح « جويار » فى كتابه « زعيم كبير من زعماء الحشاشين » مركز أغا خان ومكانته وتاريخ حياته السابق للفترة التى تكلمنا عنها (فى فارس ومقره بَكْهَكْ Kehk) ص ٣٧٨ وما بعدها .

(١٦٤) راجع هارتمان فى نشرات معهد اللغات الشرقية ببرلين (١) م ١١

القسم الثاني ص ٢٥ ، ونصادف أيضاً اسم قرينة أغاخان بين الأشخاص المشجعين للحركة النسوية وثقافة المرأة بالهند ، (مجلة العالم الاسلامي م ٧ ص ٤٨٣) .

(١٦٥) مجلة العالم الاسلامي م ٤ ص ٨٥٢

(١٦٦) مترجمة في مجلة الاسلامي م ٦ ص ٥٤٨ ، ٥٦١

(١٦٧) الأغاني ج ١٤ ص ١٦٣

(١٦٨) دراسات إسلامية ج ٢ ص ٣٣١

(١٦٩) القزويني طبعة قستنفيلد ج ٢ ص ٣٩٠

(١٧٠) « هارناك » : « بعوث المسيحية وانتشارها » ص ٤٢٩

(١٧١) سليمان الأتاني : « الباكورة السليمانية » (بيروت سنة ١٨٦٣)

ص ١٠ ، و « تاريخ النصيرية ودياتهم » « لدوسو » Dussaud (باريس سنة ١٩٠٠) ص ١٦٤

(١٧٢) في كتاب « دوسو » السالف الذكر نبذة في المراجع ، وانظر أيضاً

« سجلات في علم الأديان » سنة ١٩٠٠ ص ٨٥ وما بعدها .

(١٧٣) « سجلات في علم الأديان » سنة ١٩٠٠ ص ٩٠

حواشي القسم السادس

(١) وستر مارك : « أصل الآراء الخلقية وتطورها » ج ١ (لندرة سنة ١٩٠٧) ص ١٦١ . وفي ص ٥١٩ وما بعدها من الجزء الثاني من هذا الكتاب أمثلة تتعلق بهذا الموضوع استمدتها المؤلف من بيئات الأقوام البدائيين من وجهة تقاليدهم في عبادة الموتى .

(٢) لا يزال هذا الشعور في الوقت الحاضر غالباً على العرب الذين لم يمسه أثر العوامل التاريخية في التطور الإسلامي . وفي عدة جهات من موطن إقامتهم ، يعبرون بالكلمة العامية « سائف » أي عادة الأجداد عن فكرة السنة بهذا المعنى ، انظر « لاندبرج » : دراسات في لهجات بلاد العرب الجنوبية ج ٢ (ليدن سنة ١٩٠٩) ص ٧٤٣ .

(٣) انظر دراسات إسلامية ج ١ ص ٩ : ١٢ .

(٤) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٣٧ ، ج ٨ ص ٢٩ . وقد وصف القرآن تعاليم الإسلام بأنها ذكر محدث : « مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُبَدِّلٌ إِلَّا اسْتَمِعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ » (سورة الأنبياء : ٢) ، « وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ الرُّحْمَنِ مُبَدِّلٌ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ » (سورة الشعراء : ٥٠) . ومع ذلك فقد فهم المفسرون من كلمتي « ذكر محدث » بأنه ذكر يتزل سورة بعد سورة وآية بعد آية .

(٥) غاب عني للأسف المصدر الذي اقتبست منه هذه العبارة .

(٦) انظر « مكدونالد » : « التربية الخلقية للناشئة من المسلمين » (المجلة الدولية للأخلاق — فيلادلفيا سنة ١٩٠٥ ص ٢٩٠) .

(٧) يجب أن تستند عبارات المجاملة في الحياة الاجتماعية إلى أحاديث صحيحة حتى تقرها السنة المتشددة ، عن عطاء ابن السائب أن أبا عبد الرحمن السلمي كان إذا قيل له : كيف أنت ؟ قال بخير ، أحمد الله . قال عطاء فذكرت ذلك

لأبي البختری فقال : أأُتني أخذها ؟ أأُتني أخذها ؟ (ابن سعد ج ٦ ص ١٢١) .
وهذا هو السبب في أن السنة حظرت على المسلم التقوه ببعض عبارات التحية التي
ليست في ذاتها بالطيبة ولا بالردية ، انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٢٨ ص ٣١٠ ،
وقوت القلوب لأبي طالب المكي (طبعة القاهرة سنة ١٣١٠) ج ١ ص ١٦٣ ؛
وانظر أيضاً مجلة العالم الإسلامي م ٣ ص ١٣٠ .

(٨) انظر المراجع المذكورة في كتاب « بيت الصديق » لمحمد توفيق البكري
(القاهرة سنة ١٣٢٣ ص ٤٠٤ وما بعدها) .

(٩) مجلة فينا لمعرفة الشرق م ١٥ ص ٣٣ وما بعدها .

(١٠) الزرقاني على الموطأ طبعة القاهرة ج ١ ص ٣٦٠ .

(١١) مجلة العالم الإسلامي م ٣ ص ٦٠ .

(١٢) من بين البواعث التي حملت المراكشيين على خلع سلطانهم عبد العزيز
ما اقترفه من أعمال مخالفة للإسلام ، ذكروا منها أمره بتأسيس بنك ينتج فوائد
مالية ، وهذه كبيرة من الكبائر ، مجلة العالم الإسلامي م ٥ ص ٢٤٨ . وعن
الهواجس الدينية التي تثيرها هذه المسألة عند مسلمي الهند في الوقت الحاضر ،
انظر بحثاً حديثاً « لهارتمان » في نشرات معهد اللغات الشرقية م ١٢ القسم الثاني
ص ١٠١ ، وراجع أيضاً كتاب ابن علي فكر : « الربا في الشريعة الإسلامية »
(ليون سنة ١٩٠٨) وعلى الأخص ص ١١٩ ، ١٢٨ . وفي كتاب يوينبول « موجز
في الشريعة الإسلامية » ص ٢٧٠ وما بعدها بيان بالأحكام الخاصة بالربا في
الإسلام ، وفي صحيفة ٤٥٨ ثبت بالمراجع .

(١٣) في خطاب العرش ، الذي افتتح به سلطان تركيا الانعقاد الجديد
للبرلمان في ١٤ نوفمبر سنة ١٩٠٩ ، بدأ بالإشارة « إلى النظام النيابي الذي أمر
به الشرع . »

(١٤) يذهب العلماء المسلمون في الوقت الحاضر إلى أنه من البديهييات اعتبار
النهضة الإسلامية الحديثة كعودة للحالة القديمة التي أقرها النبي وأوصى بها
(الدكتور رياض غالي : « في الحديث كمصدر من مصادر الشريعة الإسلامية
ص ٥) . وقد حملت هذه الفكرة ، في السنين الأخيرة ، كثيراً من فقهاء
المسلمين على وضع المؤلفات التقريرية العديدة للدفاع عن الإسلام .

(١٥) الديانات القومية والديانات العالمية ص ٥٤ (بالانجليزية)

(١٦) دراسات إسلامية ج ٢ ص ٢٧٧ وما بعدها ، وكتاب المرابطين لدوتيه (باريس سنة ١٩٠٠ ، ومستخرج من مجلة تاريخ الأديان م ٤٠ ، ٤١) وانظر أيضاً مذكرتي في «تقدم العلوم الإسلامية في السنوات الثلاثين الأخيرة» (الحوليات البروسية سنة ١٩٠٥ م ١٢١ ص ٢٩٢ : ٢٩٨ = مؤتمر العلوم والفنون — المعرض الدولي سانت لويس سنة ١٩٠٤ ج ٢ ص ٥٠٨ : ٥١٥) .

(١٧) « يوليوس يوتنج » : يوميات رحلة في داخل بلاد العرب ج ١ (ليدن ١٨٩٦) ص ١٥٧ وما بعدها ، وفي كتاب يونيبول « موجز في الشريعة الإسلامية » ص ٢٨ هامش رقم ٢ ثبت أوفى بالمراجع عن الوهابيين . وإن معارضة الوهابيين بكانة التجديدات التي ليس لها أساس في سنن الإسلام القديمة قد أدت أحياناً إلى إساءة فهم المذهب الوهابي . لقد اعتقد البعض أن الوهابيين يعتمدون على القرآن وحده في إحياء الإسلام القديم ، فمثلاً قيل هذا في كتاب يصف نزعات الوهابيين وصفاً بارعاً . وهو كتاب « شارل ديدييه » « إقامة مع شريف مكة العظيم ^(١) » ص ٢٢٢—٢٥٦ من ترجمته الألمانية المطبوعة بليزج سنة ١٨٦٢ . وارتكب البارون « نولد Nolde » هذا الخطأ نفسه في كتابه : « رحلة في داخل بلاد العرب وكردستان وأرمينية ^(٢) » . (برنزويك سنة ١٨٩٥) . عند ما قال عن الوهابيين « إنهم ينكرون الحديث ، ومن ثم ينكرون السنة » . والعكس هو الصحيح .

(١٨) رحلة ابن جبير الطبعة الثانية طبعة ريت ودي غوي ص ١٩٠ .

(١٩) وِترشتين Wetzstein ^(٣) : تقرير عن رحلة حوران (برلين سنة ١٨٦٠) ص ١٥٠ .

(٢٠) انتقد الفقيه السني الغيور محمد العبدري المعروف بابن الحاج والمتوفى سنة ١٢٣٧/٧—١٣٣٦ م تلك الظاهرة التي تعد مقاومة البدع التي تغلغت في تقاليد الناس وعاداتهم ثورة على السنة ، وقد اعتمد في تقده على أمثلة استخلصها من أبواب العبادات راجع كتابه مدخل الشرع الشريف طبعة الإسكندرية سنة ١٢٩٣ ج ١ ص ٥٤ ، ص ٢٤٩ ، ج ٢ ص ٧٥ .

(١) Ch. Didier, *Ein Aufenthalt bei dem Gross-Scherif von Mekka*.

(٢) Ed. Nolde, *Reise nach Innerarabien, Kurdistan und Armenten*.

(٣) Wetzstein, *Reisebericht über Hauran und die Trachonen*.

- (٢١) انظر أيضاً مجلة الآشوريات م ٢٢ ص ٣٣٧ .
- (٢٢) « منشورات بهاء الله ^(١) » طبعة روزن (مجمع بطرسبورج سنة ١٩٠٨) ج ١ ص ١١٢ .
- (٢٣) منشورات بهاء الله ج ١ ص ١٩ ، ٩٤ .
- (٢٤) مجلة الجمعية الآسيوية الملكية بانجلترا سنة ١٨٩٢ ص ٣٢٦ — ٣٣٥ .
- (٢٥) منشورات بهاء الله ص ٧١ ، ٨٢ ، ٨٤ ، وعلى الاخص الفصل الرابع والثلاثين بأكمله ، إذ أنه جدل موجه إلى أهل البيان .
- (٢٦) تومانسكي (مذكرات المجمع الإمبراطوري بسنت بطرسبورج سنة ١٨٩٩ السلسلة الثامنة م ٣ رقم ٦) .
- (٢٧) منشورات ص ١٨ ، ٢٠ ، ٩٤ ، ٩٣ .
- (٢٨) الكتاب الأقدس ٢١٢ ، ٢٧٦ ، ٤٦٨ .
- (٢٩) الأنسة إثل روزنبرج « البهائية وتعاليمها الخلقية والاجتماعية » (في أعمال المؤتمر الدولي الثالث لتاريخ الأديان أو كسفورد سنة ١٩٠٨ ج ١ ص ٣٢٤) .
- (٣٠) الكتاب الأقدس ١٦٤ ، ٣٨٥ .
- (٣١) منشورات ٥٤ .
- (٣٢) الكتاب الأقدس ١٤٥ ، ١٥٥ وما بعدها ، ٢٣٤ ، ١٧٩ ، ٢٥٢ ، ٣٧١ ، ٣٨٦ .
- (٣٣) الأنسة « روزنبرج » ص ٣٢٣ .
- (٣٤) « هبوليت دريفوس » . مجموعة هارتويج ديرنبورج (باريس سنة ١٩٠٩) ص ٤٢١ .
- (٣٥) الكتاب الأقدس ٢٨٤ — ٢٩٢ .
- (٣٦) راجع البيانات الخاصة بهذه النقطة في مجلة العالم الإسلامي م ٩ ص ٣٣٩ — ٣٤١ .
- (٣٧) نجد في كتاب : « الأحوال في فارس الحاضرة كما هي مبينة في يوميات رحلة إبراهيم بك ^(٢) » ، الذي ترجمه ولتر شولتز (ليبرزج سنة ١٩٠٣) ، وهو

Sendschreiben des Beha Allah. (١)

Walter Schulz, *Zustände im heutigen Persien, wie sie das Reisebuch Ibrahim Beys enthüllt.* (٢)

كتاب معادى لبابية ، صوراً لبهاء الله وعباس افندى وصورة لقبر الأول في عكا ؛ كما نجد صورة « لصبح الأزل » في كتاب « برون » : التاريخ الجديد للباب (كبرديج سنة ١٨٩٣) .

(٣٨) كتب « أوسكارمان » في صحيفة الآداب الشرقية سنة ١٩٠٩ ص ٣٦ وما بعدها مقالا عن كتابه ونبذة في محتوياته .

(٣٩) « مؤسسة بهائية » : مشرق الأذكار الأشقبادية (مجموعة هارتويج ديرنبورج ص ٤١٥ وما بعدها) .

(٤٠) في مجموعة « العالم الإسلامي اليوم » (بالإنجليزية) ص ١٢٩ .

(٤١) كتبت الآنسة « جان ماسون » في عدد يناير سنة ١٩٠٩ من مجلة المجلات الأمريكية عن تقدم البهائية وسعة انتشارها ، وطالبت بأن يطلق عليها « الديانة النهائية » . ويمكنني الآن أن أحيل القارئ إلى البحث الموسوعي عن البابية وتاريخها للأستاذ « برون » في دائرة معارف الدين والأخلاق لهيستنجز م ٢ ص ٢٩٩—٣٠٨ ، وقد ظهر بعد كتابة هذا الفصل . وفي هذا البحث بيان بالإنتاج الأدبي للبهائيين الغربيين . ونضيف لهذه المراجع : كتاب « هبوليت دريفوس » : « بحث في البهائية ؛ تاريخها وقيمتها الاجتماعية » (باريس سنة ١٩٠٩) الناشر لرو ؛ وكتاب « هرمان رويمر » : « البابية والبهائية أحدث فرقة في الإسلام » (بوتسدام سنة ١٩١٢) (١) .

(٤٢) نشرت أحاديث وخطب عبدالبهاء في الولايات المتحدة في « نجم الغرب » (بالإنجليزية) ج ٣ رقم ١٢ (سان فرانسيسكو) وكذا أحاديث الحكمة لعبدالبهاء عباس افندى في شيكاغو من ٣٠ إبريل إلى ٥ مايو سنة ١٩١٢ ، حيث نشرت بها خطبة « التكريس » .

(٤٣) راجع أيضاً البحث المخطوط الذي أشار إليه « برون » في مجلة الجمعية الملكية الآسيوية سنة ١٨٩٢ ص ٧٠١ .

(٤٤) انظر رحلة ابن بطوطة طبعة باريس ج ٤ ص ٢٩ . ويقول في ص ٢٢٣ عن إمارات الهند بأن غالبية أهلها من الكفار تحت الذمة ، فهم

(١) Hermann Roemer, *Die Babi-Behai, die Jüngste Muhammedanische Sekte.*

واليهود والنصارى يدفعون الجزية . وفي القرن الرابع عشر سمح أحد أمراء الهند المسلمين للصينيين بأن يشيدوا لهم معبداً (باجودا) في الأرض الإسلامية مقابل جزية يدفعونها (ابن بطوطة ج ٤ ص ٢) .

(٤٥) نشر « وستكوت Westcott » في سنة ١٩٠٨ كتاباً عن « المبادلات بين عقائد الهندوكية والإسلام » ، ولكن لم يكن هذا الكتاب للأسف في متناول يدي .

(٤٦) مثل أثر نظام الطبقات الذي يمجته كوهلر في « مجلة علم الأديان المقارنة »^(١) سنة ١٨٩١ م ١٠ ص ٨٣ وما بعدها ؛ وفي دراسات إسلامية ج ٢ ص ٣٣٣ بيان يحظر زواج الأرامل ، ومع ذلك فالتقليد الأخير قد أثبت المقدسى وجوده خارج بلاد الهند في إقليم جورجيا (المقدسى طبعة دى غوى ص ٣٧٠) . وراجع أيضاً هذه الظواهر في كتاب « جون كامبل أومان » : « متصوفة الهند وزهادها وأولياؤها » (لندرة سنة ١٩٠٥) ص ١٣٥ — ١٣٦ .

(٤٧) انظر « بلوخ » في مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٢ ص ٦٥٤ هامش ٢ .
(٤٨) « هيرجرونيه » : « الاتجهريون De Atjehers » (مجلدان ، باتافيا وليدن سنة ١٨٩٣ ، ٩٤) وترجمها « سليشان » إلى الإنجليزية (مجلدان ، ليدن سنة ١٩٠٦) . ولهيرجرونيه كتاب آخر : « بلاد جاوة وسكانها »^(٢) (بالهولندية كالكتاب السابق) طبع في باتافيا سنة ١٩٠٣ وكتاب ويلكنسون : « أوراق عن رمايا الملايو ؛ حياتهم وعاداتهم » (كاولا سومبور سنة ١٩٠٨) . وانظر أيضاً مجلة العالم الإسلامي م ٧ ص ٤٥ وما بعدها ، ص ٩٤ ، ص ١٨٠ : ١٩٧ .
(٤٩) « توماس ارنولد » « بقايا الهندوكية بين مسلمي الهند » (أعمال المؤتمر الدولي الثالث لتاريخ الأديان ج ١ ص ٣١٤ وما بعدها .

(٥٠) في كتاب هوير جاتسن : « انتشار الإسلام »^(٣) (فريدريسكهافن سنة ١٨٩٧) ص ٢٥ — ٣٠ توجد المراجع الخاصة بهذه الحركات المعقدة ، كما توجد به بيانات عن مدى انتشارها وإحصاء آثارها ونتائجها .

(٥١) إن ترجمة كتاب تقوية الإيمان والتعليق عليه هي في ص ٣١٠ — ٣٧٢

Zeitschr. für Vergl. Rechtswissenschaft. (١)

Het Gayoland en zeyne bewoners. (٢)

Hubert Jansen, Verbreitung des Islams. (٣)

من مجلة الجمعية الملكية الآسيوية م ١٣ (سنة ١٨٥٢) . وانظر حالياً مادة أحمد البدوي المكتوبة بعناية فائقة في دائرة المعارف الإسلامية ج ١ ص ٢٠١ عمود ب (من النسخة الألمانية) .

(٥٢) «أومان» : «متصوفة الهند وزهادها وأولياؤها» ص ١٢٦
(٥٣) مجلة الجمعية الملكية الآسيوية سنة ١٩٠٧ ص ٣٢٥ ، ٤٨٥ ، وكتاب «جيرسون» ص ٥٠١ — ٥٤٨ ، ٥٠٣

(٥٤) اعتبر «أومان» مذهب «كبير» متأثراً بالإسلام .
(٥٥) بحث أومان هذه الفكرة في كتابه ص ١٣٢ ، أما «بلومفيلد» في ص ١٠ من كتابه «ديانة القيدا ، ديانة الهند القديمة» (بالإنجليزية) (المحاضرات الأمريكية في تاريخ الأديان ، السلسلة السابعة سنة ١٩٠٦ — ١٩٠٧) ، فيصف هذا النظام الديني بهذه الكلمات «امترج الإسلام بالهندوكية في ديانة السيخ المتهجئة» . غير أن «بريديل كيث» ناقضه في مجلة الجمعية الملكية الآسيوية سنة ١٩٠٨ ص ٨٨٤ (راجع أيضاً الآن مجلة العالم الإسلامي م ٤ ص ٦٨١ وما بعدها ، م ٩ ص ٣٦١ — ٤١١ ، وكتاب «أنطوان كاباتون» : «سيخ الهند والسيخية» (بالفرنسية) ، وكتاب «قنسون» : «ديانة السيخ» (بالفرنسية) .
(٥٦) «موكليف» في أعمال المؤتمر الدولي الرابع عشر للمستشرقين (الجزائر سنة ١٩٠٥) ج ١ ص ١٣٧ — ١٦٣

(٥٧) «أومان» ص ١٣٣
(٥٨) دائرة المعارف الإسلامية (النسخة الألمانية) ج ١ ص ٨٩ عمود ب . وينبغي أن لا تفهم من عبارة تائي لبنان (المصدر نفسه سطر ٣٨) أنهم الدروز ، ولكنهم زهاد من المسلمين آثروا جبال لبنان بالإقامة بين ربوعها (ياقوت ج ٤ ص ٣٤٨) . وإن المنطقة الجبلية على الأخص وهي إقليم أنطاكية ومصيصة التي تسمى بالكُكَّام (= أمانوس : انظر كتاب معاوية للامانس ج ١ ص ١٥) هي التي اشتهرت كمنتجع لكبار الأولياء ، «عن أبي عبد الله السكندري قال : كنت بجبل الكُكَّام أسبح راجياً رؤية الرجال أو النساء من القوم الصالحين» . روض الرياحين لليافعي ص ٤٩ ، ٥٤ ، ١٥٦ . والشام هي أرض الأولياء والتائبين ، انظر مجلة المستشرقين الألمانية م ٢٨ ص ٢٩٥

(٥٩) انظر «بلوخ» في مجلة المستشرقين الألمانية م ٦٣ ص ١٠١

- (٦٠) مجلة تاريخ الأديان م ٥١ ص ١٥٣ وما بعدها .
- (٦١) وضح هذه الحركة الأخيرة « قامبرى » في مقاله : « جهود التتر في الثقافة » في المجلة الألمانية (١) سنة ١٩٠٧ م ٣٣ ص ٧٢ — ٩١ . وفيما يتعلق بالتقدم المطرد في التعليم في هذه البقاع انظر مقال « مثلاً أمينوف » : « تقدم التعليم عند مسلمي الروس » في مجلة العالم الإسلامي م ٩ ص ٢٤٧ — ٢٦٣ ، ٢٩٥ .
- (٦٢) الأصول من الجامع الكافي للكليني ص ٣٥٠
- (٦٣) انظر هارتمان في نشرات معهد اللغات الشرقية ببرلين السنة الحادية عشرة القسم الثاني ص ٢٥
- (٦٤) إن البحث المفصل لهذه الحركة واتجاهاتها ، بقلم واحد ممن كان له أثر فعال فيها ، قد أورده هوتسا في مجلة العالم الإسلامي ج ١ (سنة ١٩٠٧) عدد فبراير تحت عنوان : « الحركة الدينية للأحمدية في الهند الانجليزية » .
- (٦٥) ينبغي أن نذكر هنا حركة الانشقاق الديني « تشايرنيه Tchaherinye » التي أثارها فيما بين سنتي ١٨٦٠ ، ١٨٧٠ « ما هوالونج Ma-hua-long » الذي ادعى النبوة واتصل بثورة المسلمين الصينيين في مقاطعتهم (قانسو) . وهذه الفرقة لا تزال باقية منذ ذلك الوقت . غير أن المعلومات التي لدينا عن هذه الفرقة الصينية وتاريخها السابق وطبيعتها واتجاهاتها (« سين كياو » ومعناها الدين الجديد وتقابلها « لاو كياو » أي الدين القديم) لا تزال ناقصة وغامضة ، حتى أنه لا يتيسر لنا أن نعرض في هذا الكتاب بياناً وافياً عنها . وقد وجهت بعثة « أولون Ollone » الفرنسية أخيراً جهودها لتقصي أخبارها ؛ انظر مجلة العالم الإسلامي م ٥ ص ٩٣ ، ٤٥٩ ، وعلى الأخص م ٩ ص ٥٣٨ ، ٥٦١ وما بعدها .
- وعن الحركات الدينية القديمة في الإسلام الصيني انظر بحث دي جروت : « عن حركة الوهابيين في قانسو » (٢) سنة ١٧٨١ — ١٧٨٩ محاضرات المجمع العلمي في أمستردام سنة ١٩٠٣ ص ١٣٠ — ١٣٣
- (٦٦) ومن المحاولات العقيمة التي من هذا القبيل الحادثة التالية الجديدة

(١) H. Vambéry, *Die Kulturbestrebungen der Tataren* (Deutsche Rundschau).

(٢) J. J. de Groot, *Over de Wahabietenbeweging in Kansoeh* Verslagen en Mededeelingen, Akad. d. Wetensch., Letterkunde IV).

بالذكر : أرادت حكومة إقليم فارس فى القرن الرابع عشر إدخال التشيع كمعتقد رسمى ، غير أن المقاومة العنيدة وحدها التى أبدتها قاضى قضاة شیراز : مجد الدين أبو ابراهيم البالى (المتوفى سنة ٧٣٦ هـ / ١٣٥٥ م بشيراز بالغاً من العمر أربعاً وتسعين سنة) قضت على هذا المشروع قضاءً تاماً ، وقد تعرض من أجل هذا إلى محن شديدة . وقد عُين مجد الدين هذا قاضياً للقضاة منذ بلوغه الخامسة عشرة ، ثم عزل من منصبه وشيكا ، وخلفه البيضاوى الذى اشتهر باشتغاله بالتفسير وعلم الكلام ، ثم أعيد لوظيفته بعد انقضاء ستة أشهر لى يتركها من جديد بعد قليل للبيضاوى . وقد خلع مجد الدين مرة أخرى ، ولكنه ظل متقلداً منصبه بلا انقطاع حتى وفاته (طبقات الشافعية للسبكي ج ٦ ص ٨٣ حيث الإشارة إلى أنه شغل وظيفته خمسة وسبعين عاماً ينبغى أن ترجع إلى خطأ النسخ) .

(٦٧) انظر عنه مجلة المشرق م ١١ ص ٢٧٥ حيث اعتبرت سنة ١١٧٠ هـ — ١٧٥٦ م سنة وفاته ، وليس بمجلة المشرق إشارة لكتاب السويدي المذكور هنا .
(٦٨) كتاب الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية (القاهرة طبعة الخانجي سنة ١٣٢٣) .

(٦٩) مجلة العالم الإسلامى م ١ ص ١١٦ ، م ٢ ص ٣٨٩ وما بعدها .

(٧٠) مجلة العالم الإسلامى ج ١ ص ١٦٠ ، ج ٢ ص ٥٣٤ .

(٧١) مجلة العالم الإسلامى م ٩ ص ٣١١ (أكتوبر سنة ١٩٠٩) .

كشاف

انزقام وجدها تدل على الصفحات ، والموضوعات بين أقواس تدل على أرقام الحواشي .

(١)

نسخ في كتابه « الآلىء المصنوعة » على
منوال كتاب شبيه لهذا لابن الجوزى [.
ابن حزم (أبو محمد علي) ١٨٤ ، ٢٦٨
(٢٢) ، ٣٢٨ (١٧) .
ابن الحنفية (محمد) ١٧٧ ، ٢٩٨ (٣٨)
— روحه الدنيوية ١٢٩ .
— الايمان برجته ١٩٢ .
ابن خلدون ٣٣٨ (٨٩) ، ٣٤٣ (٩٥) .
ابن خلكان ٢٩٠ (٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨) ،
٢٩١ (٨٣) ، ٢٩٢ (٨٧) ، ٢٩٦
(٢٣) ، ٣٣١ (٣٣) .
ابن سبعين ١٣٩ .
ابن سعد (محمد صاحب كتاب الطبقات الكبير)
١٢٨ ، ٢٦٥ (٦) ، ٢٦٧ (١١) ،
٢٧٠ (٢٧) ، ٢٧١ (٢٨ ، ٢٩) ، ٢٧٢
(٣٥) ، ٢٧٧ (٢) ، ٢٧٨ (٤) ، ٢٧٩
(١١) ، ٢٨٠ (١٢) ، ٢٨١ (١٤) ،
(١٦) ، ٢٨٢ (٢٣) ، ٢٨٧ (٥١) ،
٢٨٨ (٥٨ ، ٥٦) ، ٢٧٩ (٦٧) ، ٢٩٠
(٦٩ ، ٧٤ ، ٧٩) ، ٢٩١ (٨٤) ،
٢٩٣ (٣ ، ٢) ، ٢٩٤ (١١ ، ٥) ،
٢٩٥ (١٥ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠) ، ٢٩٦
(٢٤ ، ٢١) ، ٢٩٨ (٣٩ ، ٣٨) ، ٣٠١
(٦٨) ، ٣٠٥ (١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٩) ،

آدم (القس . إسحاق) عن الباية ٢٤٩ .
إباضيون ١٧٣ ، ٣٢٨ (٨ ، ١٥ ، ١٦) .
إبراهيم (ديانة) ١٢ .
إبراهيم بن آدم ١٤٣ ، ٣١٧ (٨٦ ، ٨٩) .
إبراهيم النخعي ٥٨ ، ٣٢٥ (١٥٠) .
ابن أبي ذئب (محمد بن عبد الرحمن) ٣٣٠
(٢٨) . [وقد أخطأ المؤلف في اسمه إذ
سماه أبا ذؤيب وصحته ما أثبتناه] .
ابن الأثير ٣٠١ (٧٠) .
ابن بابوياء ، انظر القمى .
ابن التعاويذى ٣٤١ ، ٣٤٢ (٩١) .
ابن تيبة (تقي الدين) ٩٧ ، ٢٣٥ وما بعدها ،
٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٤٠ ، ٢٦٦ (٨) ، ٢٨٢
(٢٤) ، ٢٨٥ (٣٩) ، ٢٩٩ (٥٢) ،
٣٠٢ (٧٤) ، ٣١٨ (٩١) ، ٣٢٠
(١١٢ ، ١١٤) ، ٣٢١ (١١٨) ،
٣٢٢ (١٢٥) ، ٣٢٦ (١٥٤) ، ٣٥٤
(١٣٨) .
ابن جبير ٣٣١ (٤٦) ، ٣٥٦ (١٥٨) ،
٣٦١ (١٨) .
ابن الجوزى ٢٨٣ (٢٧) ، ٣١٣ (٥٦)
[في هذه الحاشية كتب المؤلف أن السيوطي

- أبو بكر بن العربي ٣٢٣ (١٣٩) .
 أبو بكر الدمشقي ٣٣٥ (٧٢) .
 أبو برزة ٣٠٧ (٢١) .
 أبو جندل ٦٠ .
 أبو حامد (انظر النزالي) ١٥٧ .
 أبو حنيفة ٥٢ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٩ ، ٦٥ .
 — المؤلفات المنسوبة إليه ٢٤٩ (١١٠) .
 أبو داود (المحدث) ٤٢ .
 أبو الدرداء ٣٠٦ (١٣) .
 أبو ذر ٢٤ ، ٤٤ ، ١٢٣ ، ١٢٤ .
 أبو رهم النخاري ٢٦٥ (٦) .
 أبو سعيد بن الاعرابي ٣١٨ (٩٩) .
 أبو سعيد أبو الخير ١٥٣ .
 أبو طالب ١٨٣ .
 أبو طالب المكي ٣٢٤ (١٤٠) .
 أبو المتاهية ١٤٢ .
 أبو العرب ٢٧٨ (٥) .
 أبو العلاء المعري ١٤٢ ، ٣١٧ (٨٢) .
 أبو عمرو بن الأعلیٰ ٣١٠ (٣٥) .
 أبو المحاسن (ابن تغري بردي) ٣٤٨ (١٠٩) .
 أبو معمر الهذلي ٢٩٩ (٥٣) ، ٣٢٤ (١٤٩) .
 أبو هريرة ٢٤ ، ١٢٨ .
 أبو يوسف ٦٥ ، ٢٩٢ (٩٠) .
 أبو كرفيات (الروايات الموضوعة) = الأدب
 الديني للمحققين ٨ ، ١٨ ، ٤٢ .
 إيفانس بن كارپوكراتس (النوصي) ٣١٩ (١٠٣) .
 أتمان (Atman : عقيدة هندية في التصوف)
 ١٤٤ وما بعدها ، ٣١٧ (٨٧) .
 إثنا عشرية فرقة شيعية (أنظر الامامية)
 ١٩١ ، ١٩٦ ، ٢١١ ، ٢٤١ ، ٣٤٤ (٩٦) .
 إجراء المعاداة ١١٦ وما بعدها .
 إجماع ٥٣ وما بعدها ، ١١٠ ، ١٦١ ، ١٦٢ ،
 ١٦٨ ، ١٧٣ .
- ٣٠٦ (١٢ ، ١٣ ، ١٥ ، ١٦) ، ٣٠٧ ،
 ٣٠٩ ، (٢٠ ، ٢١) ، ٣٠٨ ، (٢٥) ،
 ٣١٠ ، (٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٥) ،
 ٣١٢ ، (٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨) ، ٤٥ ،
 (٤٨) ، ٣١٣ ، (٥٨) ، ٣٢٥ ، (١٥٠) ،
 ٣٢٩ ، (٢٣ ، ٢٠) ، ٣٣٠ ، (٢٦ ، ٢٧) ،
 ٣٣١ ، (٣٧) ، ٣٣٢ ، (٤٩ ، ٥٠) ، ٣٣٣ ،
 (٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩) ، ٣٣٤ ، (٦١ ، ٧١) ،
 ٣٣٦ ، (٧٩) ، ٣٤٠ ، (٩١) ، ٣٤١ ،
 (٩١) ، ٣٤٩ ، (١١٠) ، ٣٥١ ، (١٢٣) ،
 ٣٥٤ ، (١٣٩) ، ٣٥٩ ، (٤) ، ٣٦٠ ، (٧) .
 ابن سيرين ٢٩٥ (١٧) .
 ابن سينا ١٥٣ ، ١٥٨ ، ٣٣٣ (٥٦) .
 ابن عباس ٢٠٢ .
 ابن عبد البر النخري ٢٦٨ (٢٢) .
 ابن عبد الوهاب (محمد) ٢٣٧ وما بعدها .
 ابن العبري (أبو الفرج) ٣٣٨ (٨٥) .
 ابن عرب شاه ٣١٧ (٨٤) .
 ابن عربي (محيي الدين) ٢٦٩ (٢٢) .
 ابن عساكر ٢٩٩ (٥١) .
 ابن قتيبة ٢٦٧ (١١) ، ٢٧٩ ، (١٠) ، ٢٩٠ ،
 (٧٣) ، ٢٩٨ ، (٣٦) ، ٣٠٦ ، (١٤) ،
 ٣٢٢ (١٣٣) .
 ابن القلانسي ٢٨٥ (٣٧) ، ٣٣١ ، (٤٦) ،
 ٣٤٦ ، (١٠٤) ، ٣٤٨ ، (١٠٩) .
 ابن قيس الرقيات ٢٨٩ (٦٣) .
 ابن القيم الجوزية ٢٨٢ (١٩) ، ٢٩٧ ، (٢٦) ،
 ٣٠٨ ، (٢٩) ، ٣١٥ ، (٧٣) .
 ابن ماجه ٤٢ ، ٣٠٨ ، (٢٧) .
 ابن مسعود ٦٢ .
 ابن المقفع ٢٨٤ (٣٤) .
 ابن هشام ٢٨٩ (٦٤) .
 أبو إسرائيل ١٢٥ ، ١٢٩ ، ٣١٠ (٣٦) .
 أبو بكر (الخليفة) ٧١ ، ١٦٩ ، ٢١٠ ،
 ٢١١ ، ٢٧٢ ، (٣٦) ، ٣٠٩ ، (٣٠) ،
 ٣٤٠ (١٩) .

- إجماع في الشيعة ١٧٤ وما بعدها ، ١٩٠
وما بعدها .
— كتاب يعز أهل السنة عن الشيعة . ١٩٠ .
— إقرار الاجماع للبدعة ٢٢٦ .
أخبار ١٤ .
إحسان (انظر زكاة) .
أحمد الباريلي (سيد) ٢٥٣ ، ٢٥٤ .
أحمد بن حنبل ٥٢ ، ١٠٣ ، ١٠٨ وما بعدها ،
١١١ ، ٢٣١ ، ٢٨١ (١٢) ، ٢٨٢ ،
(٢٧) ، ٢٨٥ ، (٣٨) ، ٣٢٤ (١٤٦) .
أحمد بن الكيال ٣٥٥ (١٤٩) .
أحمد بن يحيى ٢٩٧ (٣٣) .
أحمد خان بهادور (السير سيد) ٢٥٨ .
الاحمدية ٢٥٩ وما بعدها .
إحياء علوم الدين ١٦٠ ، ١٦١ .
أخباريون ٣٥٢ (١٢٤) .
اختلاف الملة disparitas cultus ١٦٨ ،
٣٢٧ (٢) .
إخلاص ٢٣ .
إخوان الصفا ٢١٣ ، ٣٣٩ (٨٩) .
أحرويات (الحياة أو الدار الأخرى) ٨ ،
٩٨ ، ٩ .
— العناصر الأسطورية ٩١ .
أدارة ٢١٢ .
أدى جرانث Adi Granth ٢٥٥ .
أذان ٢٠١ .
أرسطو والأرسطاليسية ٨٨ ، ١١٥ ،
وما بعدها .
أرنولد (ت . و .) . عن استبقاء العناصر
الهندية في الاسلام ص ٢٥٢ .
إسلام (بمعنى الاتقياذ) الشعور بالتبعية ٤ ،
١٦ .
— قدرته على انتحال العناصر الأجنبية ٥ ،
٩ ، ١٧ ، ٤٢ وما بعدها .
— تقديره وقيمه الأخلاقية ٢٠ إلى ٢٥ .
- إسلام ظلال هذه الصورة للاسلام ٢٥
وما بعدها .
— تصور الاسلام لله ٢٨ وما بعدها .
— الدين الحربي ٣١ .
— ديانة عالمية ٣١ وما بعدها .
— عدم اكتماله في عهد النبي ٣٦ .
— تقسيمه إلى شريعة مدونة وشريعة
متواترة ٤١ .
— روح التدقيق والتفصيل في فقه الاسلام
٦٣ وما بعدها .
— نمو عقائده ٦٧ وما بعدها .
— قابليته للتطور ٢٢٧ ، ٢٢٨ .
— أثره على الديانة الهندية ٢٥٣ ،
٢٥٤ .
أساطير ٩١ .
— في التشيع ٢١٩ وما بعدها .
أسامة بن زيد ٣١٣ (٥٦) .
اسماعيل بن جعفر الصادق ٢١٢ ، ٢١٥ .
اسماعيل الدهلوي (مولوي) ٢٥٤ .
اسماعيل الفاراني ٢٦٩ (٢٢) .
اسماعيلية ٢١١ وما بعدها ، ٢٥٧ ، ٢٥٩ ،
٣٢٦ (٥٤) .
أسين بلاسيوس (مجول) عن ابن عربي
٣١٦ (٧٨) .
الأشعري (أبو الحسن) ٩٩ وما بعدها ،
١٦٤ .
الأشعري (أبو موسى) ٣١٣ (٥٨) .
الأشاعرة ١١٠ وما بعدها ، ٢٩٦ (٢٤) .
الأصلح (اصطلاح فقهي) ٩٤ .
الأصمعي ١٥٥ .
الأصول (اصطلاح فقهي) (للسائل
الجوهري) ٢٠٠ .
أصوليون ٣٥٢ (١٢٤) .
أغا خان ٢١٩ ، ٢٥٩ .
أفانار ٢٥٢ ، ٢٦٠ .
أفلاطون (الزواج المؤقت في جمهورية) ٢٠١ .

- الافلاطونية الحديثة — في التصوف ٨٨ ،
١١٦ ، ١٣٦ ، ١٤١ ، ١٤٦ ، ٢١٣ ،
٣٠٦ ، (٧٨) .
— أثرها في عقائد الاسماطيلية ٢١٣
وما بعدها .
أفلوطين بن ١٣٦ .
إقامة (اصطلاح فقهي) ٢٠١ .
أكبر ٢٥٦ وما بعدها .
الله (تصور الألوهية) ٢٨ .
— محبة (انظر محبة) ١٥١ ، ١٥٢ ،
١٥٩ .
— البديل الالهي ٧٨ ، ٩٢ ، وما بعدها .
— وحدانيته (انظر توحيد) ٩٢ وما
بعدها .
إمام — في الصلاة ٧١ ، ٧٤ ، ٧٥ .
— بالمعنى الشيعي ١٧٥ وما بعدها .
— صفاته فوق البشرية في التشيع ١٨٣ ،
١٨٤ .
— عصيته ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٨ وما
بعدها .
— مهدي ١٩٤ وما بعدها .
إمامية (أو الاثنا عشرية) ١٩١ ، ١٩٦ ،
٢١١ ، ٢٤١ ، ٣٤٤ (٩٦) .
أمريكايون Amalricains ١٤٨ .
أمويون (تنديد الأتقياء بهم) ٤٨ وما بعدها
— لم يهملوا الاسلام ولم يعادوه ٧٠
وما بعدها .
— كانوا خصوماً لمذهب حرية الاختيار
٨٦ وما بعدها .
— لم يكونوا خلفاء ثيوقراطيين ١٢٣ .
— مكافئهم للعويين ١٧٦ ، ١٧٧ .
— مكافئهم للخوارج ١٧٢ .
— مقاومة الشيعة لهم ١٧٤ ، ١٧٦ وما
بعدها ٣٣٠ (٢٥) .
— سقوطهم ١٧٧ ، ١٩٤ .
أمير علي (سيد) ٢٥٨ .
- أمير المؤمنين ١٧٥ .
أهل التوحيد ٢٢٢ .
أهل الذمة ٣٨ ، ٢٥١ .
أهل الصلاة ١٦١ .
أهل القبيلة ٧٥ ، ١٦١ ، ١٦٤ .
الاهوازي (حسن بن علي) ٣٠٠ (٦٧) .
الأوزاعي ٣٢٢ (١٣٢) .
الايحيى ٣٠١ (٧١) ، ٣٠٣ (٨٣) .
إيليا ١٩٢ .
إيليا منصور ١٩٣ .
إيمان (عقيدة وعمل) ٧٧ .
— زيادته وتقصه ٧٧ ، ٢٩٦ (٢٤) .
- (ب)
- البابية ٢٤١ وما بعدها .
باتون (و . م) عن أحمد بن حنبل ١٠٣ .
بادشاه حسين (أحد الشيعة الهنود المعاصرين)
١٧٩ ، ١٨٨ وما بعدها ٣٣١ (٣٥) ،
٣٦ (٣٦) ، ٣٣٤ (٦٦) ، ٣٣٥ (٧٤) .
الباطن أي المعنى الباطني (انظر الظاهر) ٢١٦
وما بعدها .
بأقر داماد (محمد) ٣٤٦ (١٠٣) .
البالي (مجد الدين أبو إبراهيم) ٣٦٧ (٦٦)
البخاري ٤٢ ، ١٠٤ ، ٢٦٦ (١١) ، ٢٧٠ ،
(٢٤) ، ٢٨٠ (١٢) ، ٢٨٢ (٢١) ،
(٢٢) ، ٢٨٧ (٤٩) ، ٥٠٠ (٥٤) ، ٢٩٠ ،
(٨١) ، ٣٠١ (٧٠) ، ٣٠٦ (١١) ،
٣١٦ (٧٧) .
— عند الشيعة ٢٠٤ .
بدعة ١٤٦ ، ٢٢٥ وما بعدها ، ٢٩٤ ،
(١٤) ، ٣٠٧ (٢١) ، ٣٢٢ (١٣٢) ،
٣٢٥ (١٥٠) .
البراءة (عين) ٢٩٧ (٢٨) .
برون (إدورد . ج) عن عناصر الافلاطونية
الحديثة في التصوف ١٤١ .

برون عن تعصب الشيعة ٢٠٧ .
 — نشره الاناشيد الخماسية في مدح
 بهاء الله ٢٤٤ .
 — مؤلفاته عن البائية ٣٦٣ (٤١، ٣٧) .
 بزبدة بن الحبيب الاسلمي ٢٩٥ (١٩) .
 البسطامي (أبو يزيد) ٣٢١ (١٢٥) .
 البساسيري ٣٤٨ (١٠٩) .
 البسمة ٢٠١ .
 بشر بن المعتز ٩١ ، ٣٣٥ (٧٢) .
 البطاليوسي (أبو محمد بن السيد) ٣٠١ (٦٩) .
 البغوي ٢٨٦ (٤٢) .
 البكري (محمد توفيق) ٣٦٠ (٨) .
 البكطاشية ١٤١ ، ١٤٨ ، ٢١٧ ، ٣١٩ (١٠١) .
 البلاذري ٢٧٩ (٧) ، (١٢) .
 البلخي (شيه) ٣٥٥ (١٥١) .
 بلكنة (اصطلاح في التوحيد) ٩٦ ، ١١٠ .
 البلوي ٣٣٩ (٨٩) .
 بشكوت (فريدريك) (عن الشيخ) ٢٥٥ .
 بهاء الدين الماهلي ٢٩٧ (٢٧) ، ٣١٣ (٥٤) .
 ٣٢١ (١٢٥) ، ٣٤٤ (٩٦) ، ٣٤٥ .
 (٩٩) ، ٣٥٤ (١٣٨) .
 بهاء الله ٢٤٤ وما بعدها .
 البهائية ٢٤٨ .
 بوذا ١٤٢ ، ٣١٦ (٧٩) .
 — أثر سيرته في التصوف الاسلامي ١٤٢ .
 وما بعدها ، ٣١٧ (٨٤) .
 بورتر (خمس سنوات بدمشق) ٣٨ .
 يولاك (الدكتور ج. ا.) عن الاسلام في
 فارس ٢٠٧ وما بعدها .
 البويهيون ٢٠٣ .
 البيان : الكتاب المقدس عند البائية ٢٤٤ .
 البيانية (فرقة) ١٨٥ .
 البيكشو (الهندية) ١٤٦ .
 البيروني ٣٣٧ (٨٤) ، ٣٣٩ (٩٠) .
 البيضاوي ٢٧٥ ، ٢٨٥ (٤٠) ، ٣٦٧ (٦٦) .

بيلاوهر وبوداسف ١٤١ .
 بهافريد ١٩٢ ، ٣٣٨ (٨٤) .
 البيهقي ٢٨٣ (٣٠) ، ٢٩٨ (٤٢) .

(ت)

تاويل ٩٨ ، ١١٠ ، ١٤٠ .
 — تاويل التأويل ٢١٧ .
 تابعي (في مصطلح الحديث) ١٨٨ .
 تاج العارفين (حسن بن عدي) ١٩٣ .
 التتار (جهودهم الثقافية) ٢٥٩ .
 التجسيم ١١٠ وما بعدها .
 التخفيف (اصطلاح فقهي) ٣٢٣ (١٤٠) .
 الترمذي ٤٢ ، ٢٧١ (٢٧) ، ٢٨٦ (٤٢) ،
 ٢٩٧ (٢٧) .
 تزدول (القس) : حكمه على أخلاقيات
 الاسلام ٢٣ .
 التسامح نحو اصحاب الديانات الاخرى ٣٧ .
 وما بعدها ، ٢٧٧ — ٢٨١ .
 — بين المذاهب المختلفة . ٥ .
 — نحو العاصين الاثمين ٧٣ وما بعدها .
 — عند الصوفية ١٥١ وما بعدها .
 — حيال الزينغ والمروق عن الدين ١٦١
 وما بعدها .
 — الذي دعا إليه النزالي ١٦٤ .
 ١٦٥ .
 — يتصف به اهل السنة أكثر مما يتصف
 به الشيعة ٢٠٥ وما بعدها .
 — بين أهل السنة والشيعة ٢٦٢ —
 ٢٦٤ .
 — (ضريبة) انظر الجزية .
 تشايرنية (فرقة إسلامية بالصين) ٣٦٦ .
 التشديد (اصطلاح فقهي) ٣٢٣ (١٤٠) .
 (٦٥) .
 التصوف ١٤٧ .
 تعزية ١٧٩ .

الجاحظ ٢١ ، ٩١ ، ١١٥ ، ١٤٢ ، ٢٨٦ ، (٤٤) ، ٢٩١ (٨٧) ، ٢٩٢ ، (٩٠) ، ٢٩٣ (٣) ، ٢٩٥ ، (٢٠) ، ٢٩٨ ، (٤٥) ، ٢٩٩ (٤٧) ، ٣٠٨ ، (٢٨) ، ٣١٠ ، (٣٥) ، ٣١١ (٤١) ، ٣١٦ ، (٧٩) ، ٣١٧ ، (٨٣) ، ٣٢٥ ، (١٥٣) ، ٣٣٤ ، (٦٩) ، ٣٣٦ (٧٥) ، (٧٩) ، ٢٤٧ ، (١٠٨) ، ٣٥٠ (١١٦) ، ٣٥٥ ، (١٥٠) .
 — شبه الجاحظ ٢٨٣ (٣٠) .
 الجامعة (كتاب) ٣٣٥ (٧٢) .
 الجامعة الاسلامية ٢٦٣ .
 الجامعة من حيث مقابلتها بالاسلام ١٧ .
 الجبر ٨٤ ، ٢٠١ .
 الجرجاني (أبو العباس) ٣٥٠ (١١٥) .
 الجرجاني (أبو يحيى) ٣٤٧ (١٠٨) .
 جريج ١٢٥ .
 جرير ٢٩٢ (٨٩) ، ٢٩٤ ، (٣ ، ٨) ، ٣٤١ (٩١) .
 جريسون Grierson عن التناقل بين الاسلام والديانات الأخرى في الهند ٢٥٤ .
 جريمه هوبرت Grimme عن حرية الارادة في القرآن ٨٣ .
 الجزية ٣٨ .
 جعفر الصادق ١٨٠ ، ١٨١ ، ٣٣٢ (٤٧) .
 الجعفرى (المذهب) ٢٦٢ .
 الجفر ٣٣٥ (٧٢) .
 جلال الدين الرومى ١٣٧ ، ١٤٤ ، ١٥٠ ، ١٥٢ ، ٢١٦ ، ٣١٤ ، (٦٠ ، ٦١ ، ٦٤) ، ٣١٥ ، (٧٢) ، ٣١٧ ، (٨٦ ، ٨٨) ، ٣٢٠ ، (١٠٦ ، ١٠٨) ، ٣٢١ ، (١١٥ ، ١١٧) ، (١٢٣) .
 جمال الدين (شيخ الاسلام) ٢٧٩ (١٢) .
 جمع (اصطلاح صوفى) ١٣٨ ، ٣١٩ (٩٩) .
 جميل العندرى ٢٨٩ (٦٣) .
 الجن (نكاح) ٦٤ ، ٢٩١ ، (٨٧) ، ٢٩٢ ، (٨٨) .

معصب الشيعة نحو غير المسلمين ٢٠٦ وما بعدها .
 — نحو أهل السنة ٢٠٩ ، ٢١٠ .
 — الاسماعيلية ٢١٨ .
 التعطيل (اصطلاح في التوحيد) ١٠٠ .
 التعليمة ٢١٨ .
 التقليد ١١٠ ، ٢٩٩ (٤٧) .
 تقوية الايمان ٢٥٤ .
 التقية ١٨٠ ، ٢١٠ ، ٢٤٩ ، ٣٣١ (٣٨) .
 التلمساني ١٥٢ .
 التلمود ٤١ ، ٤٣ ، ٤٦ ، ٢٨٢ ، (٢٠) ، ٢٨٣ (٣٢ ، ٢٨) ، ٢٨٧ (٥٢) ، ٣٠٠ (٦٥) ، ٣٣٩ (٩٠) . انظر أيضاً المهجادة والمدراش .
 التناسل الروحى في عقائد الشيعة ١٨٣ .
 — ١٨٨ .
 التوجيهى ٣٢٣ (١٣٨) .
 التوحيد ٩٢ وما بعدها ٩٨ ، ١١٥ ، ١٩٩ ، ٢٥٤ ، ٢٩٠ (٨٢) .
 — فى التصوف ١٤٥ .
 توحيد إلهى عند «أكبر» ٢٥٧ .
 التوراة Thora ٢٤ ، ١٠٩ ، ١٥٢ .
 التوكل ١٣٤ وما بعدها .
 ثيمورلنك ٢١٧ ، ٢٥٦ .
 تيودور (الملك المهدى عند المسيحيين الأقباش) ١٩٢ .

(ث)

الثمالي ٣٣١ (٣٣) .

(ج)

جائر ٣٣٠ (٢٨) .
 جاريه (ر) عن أكبر ٢٥٦ .

جنكيز خان ١٩٢ .
 الجنيد ٦٢ ، ١٥٦ .
 الجهاد ١٠٦ ، ١٢٥ ، ١٣٠ ، ٢٥٣ ، ٢٦١ .
 الجهمية ٣٢٦ (١٥٤) .
 جوردان (القس ف . م .) عن البهائية ٢٤٩ .
 جومبرز (ت .) [صاحب عبارة : « قانون العلية هو البوصلة لكل علم عتلى . »] ١١٦ ، ٢٠١ .

(ح)

الحازمي ٣٥٠ (١١٧) .
 الحاكم بأمر الله (دعواه بمحاول التجسد الإلهي فيه) ٢١٦ .
 ... انتظار دروز لبنان لرجعته ٢١٦ وما بعدها .
 حاكم بن حزام ١٢٢ .
 حافظ ١٣٨ ، ١٥٣ ، ٣١٤ (٦٧) .
 الحجج ١٨ ، ٢٣ .
 الحجاج بن يوسف الثقفي ٧١ ، ٢٩٣ (٣) ، ٢٩٥ (١٦) .
 الحديث ٤٠ وما بعدها ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٢٢٤ ، ٢٨٠ (١٢) .
 — صحة ينكرها المعتزلة ٩١ .
 — عن الزهد ١٢٤ .
 — عن المهدي ١٦٥ ، ٣٤٣ (٩٥) ، ٣٤٤ (٩٦) .
 — يعترف به الشيعة ٢٠٤ ، ٣٥١ (١٢٣) .
 — عند الأحدية ٢٦١ .
 حذيفة بن اليمان ٣١٦ (٧٧) .
 حرام (اصطلاح فقهي) ٥٥ ، ٥٨ .
 حرب بن اسماعيل السكرماني ٣٢٤ (١٤٦) .

الحروفون (فرقة) ٢١٧ ، ٢٤٣ .
 الحريش ٢٧١ (٢٧) .
 حرية الاختيار (أو الإرادة) ٦٩ ، ٧٨ وما بعدها .
 — عند المعتزلة ٩٢ .
 — إنكار الصوفيين لها ٩٥٤ .
 حسان بن ثابت الأنصاري ٣٤٠ (٩١) .
 حسن (اصطلاح فقهي) ٩٥ .
 الحسن البصري ٦٤ ، ١٧٥ .
 الحسن بن عدي (انظر تاج العارفين) .
 حسن العسكري (الامام) ١٩٦ ، ٣٣١ (٣٩) .
 الحسن بن علي ١٧٥ ، ٢٦٣ ، ٣٣٠ (٢٥) .
 — الأساطير الشيعية المتعلقة به ٢٢٠ .
 الحسين بن علي ٧٣ ، ١٧٦ ، ٢٦٣ ، ٣٣٠ (٢٥) .
 — هدم قبره ١٧٧ .
 — الحداد لمناسبة مقتله ١٧٨ وما بعدها .
 — منزلته الفائقة للمستوى البشري ١٨٨ ، ١٨٩ .
 — الأساطير المتعلقة به ٢٢٠ .
 الحشاشون ٢١٦ ، ٢١٩ ، ٣٥٦ (١٥٨) .
 الحقيقة (اصطلاح صوفي) ١٥١ ، ١٥٦ .
 الحلاج ١٣٨ ، ١٥٦ .
 الحلول (انظر الأفلاطونية الحديثة) .
 الحلي (حسن بن يوسف بن المطهر) ٣٤٦ (١٠٥) .
 الحنابلة (يأخذون عبارات التجسيم على ظاهرها) ٩٦ وما بعدها ١١٠ .
 — تعصيم ١٦٣ .
 — أعداء البدع ٢٣٥ وما بعدها .
 الأخناف ٢٩٦ (٢٤) .
 حنفش ٥١ .
 حوارى ١٢١ .

الحازمي ٣٥٠ (١١٧) .
 الحاكم بأمر الله (دعواه بمحاول التجسد الإلهي فيه) ٢١٦ .
 ... انتظار دروز لبنان لرجعته ٢١٦ وما بعدها .
 حاكم بن حزام ١٢٢ .
 حافظ ١٣٨ ، ١٥٣ ، ٣١٤ (٦٧) .
 الحجج ١٨ ، ٢٣ .
 الحجاج بن يوسف الثقفي ٧١ ، ٢٩٣ (٣) ، ٢٩٥ (١٦) .
 الحديث ٤٠ وما بعدها ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٢٢٤ ، ٢٨٠ (١٢) .
 — صحة ينكرها المعتزلة ٩١ .
 — عن الزهد ١٢٤ .
 — عن المهدي ١٦٥ ، ٣٤٣ (٩٥) ، ٣٤٤ (٩٦) .
 — يعترف به الشيعة ٢٠٤ ، ٣٥١ (١٢٣) .
 — عند الأحدية ٢٦١ .
 حذيفة بن اليمان ٣١٦ (٧٧) .
 حرام (اصطلاح فقهي) ٥٥ ، ٥٨ .
 حرب بن اسماعيل السكرماني ٣٢٤ (١٤٦) .

(خ)

- الخاصة يقابلها العامة وهي إحدى ألفاظ
الشعبة ٢٠٤ .
خالد بن سنان ٧ .
خالد بن مخلد ٣٥١ (١٢٣) .
الخباب بن الأثر ١٢١ .
الخراز (أبو سعيد) ١٥٥ .
الخراقات الشعبية ٦٤ وما بعدها .
الخزقة ١٤٥ ، ١٤٦ ، ٣١٨ (٩١) .
الخزرجي (انظر ردهوس) .
الخفاف (أبو بكر أحمد) ٢٩٢ (٩٠) .
خضر المارديني ٣٥٤ (١٣٨) .
خلق الأفعال (اصطلاح في التوحيد) ٨٤ .
خلف بن هشام ٦٢ .
الخليفة (الفكرة السنية عن) ١٨٢ وما
بعدها .
الخمر (تناول) ٦٠ وما بعدها .
الخوارج ٧٦ ، ١٧٠ وما بعدها ، ٢٤٠٠ ،
٣٢٦ (١٥٤) .
الخوارزمي (أبو بكر) ٣٣٠ (٢٩) .
الخوصاص (سیدی علی) ٣٣٦ (٧٩) .
الخوامس ١٧٣ .
خوجة ٢١٩ .

(د)

- دائرة والى ٣٤٣ (٩٣) .
دار الحرب ١٠٦ .
الدارمي ٢٨٨ (٥٥) .
الداعي ١٧٧ .
داود الطائي ٣١٠ (٣٥) .
الدروز ٢١٦ ، ٢١٨ ، ٣٦٥ (٥٨) .
دريفس (هبوليت) عن البهائية ٢٤٩ .
الدرويشية ١٤٩ وما بعدها .
دندار علی ٣٣٨ (٨٩) ، ٣٤٧ (١٠٥) .

- الدميري ٦٤ ، ٢٨٦ (٤٥) ، ٢٨٧ (٥٣) ،
٢٩١ (٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧) ، ٣١١ ،
(٤٣) ، ٣٣٤ (٦٣) .
الدنيا (المقابلة بينها وبين الآخرة) ١٢٠
وما بعدها .
— (الفرار من) ١٣١ .
دنيال (سفر) وظهور المهدي ١٩٣ .
— (استغلال البهائيين لسفر) ٢٥٠ .
دوسيتيوس والدوسيتية ١٩٢ .
دين ١٢ .
الديانة ١٤٥ .

(ذ)

- ذبايح أهل الكتاب ٥٣٤ (١٣٨ ، ١٣٩) .
ذكر ١٣٣ ، ١٣٩ ، ١٤٦ ، ٣١١ (٣٩) .
ذكرى ٣٤٣ (٩٣) .
الذمية ، فرقة شيعية ١٨٤ .
الذهبي ٢٨٠ (١٢) ، ٢٨٣ (٣٢) ، ٢٨٥ ،
(٣٥) ، ٢٩٠ (٧٥) ، ٢٩٢ (٨٧) ،
٢٩٩ (٥٣) ، ٣١٥ (٧٥) ، ٣١٩ ،
(٩٩) ، ٣٢١ (١٢٤) ، ٣٣٠ (٣١) .
ذو الرثمة ٦٢ .

(ر)

- الرازي (عبد الكريم) ٣١٢ (٥١) .
رام ساناسكي ، فرقة هندية ٢٥٥ .
راهب ، رهبان ١٣ ، ١٢٥ .
الربيع بن خثيم ١٣٠ .
الرجعة (اصطلاح في عقائد الفرق) ١٩١ ،
١٩٦ ، ٢١٦ ، ٣٣٦ (٧٩) .
ردهوس (نسخته المستمدة من كتاب العقود
اللولؤية للخزرجي) ٣٤٨ (١٠٩) .
الرق ، حظر بناء الله له ٢٤٦ .
الرقص الصوفي عند الدراويش ١٥٥ .

الرهبانية ١٢٥ وما بعدها ، ١٣٠ ، ٣٠٧ (٢١) .
 الرواقيون ١١٥ .
 رويم ١٥٤ .
 ريتزنشتين عن أثر النكبية ١٥٠ .
 رينان (أرنست) عن التاولة ٣٥٢ (١٣٤) .

(ز)

زاهد ٩٠ ، ٢٩٨ ، ٣٠٧ (٢١) .
 الزبير بن بكار ٣٠٨ (٢٨) .
 الزبير بن العوام ١٢١ .
 الزرادشتيون ٨٥ ، ٢٠٧ ، ٢٥٧ .
 الزرقاني ٢٢٨ .
 الزكاة ٣٧ ، ٢٥ .
 الزندقة ١٤٢ ، ١٥٥ ، ١٦٧ ، ٢٤٩ .
 الزهد ١٢٩ ، ١٤٢ .
 الزهري ٢٨١ (١٤) .
 الزواج ، كيف سميت به البابية ٢٤٣ .
 — في البهائية ٢٤٦ .
 — بغير المسلمات ٢٠٩ ، ٣٥٤ (١٤٠) .
 — المؤقت ، انظر (التمه) .
 زياد بن أبي زياد ١٣٢ .
 زيد بن علي ٢١١ .
 الزيدية (فرقة) ١٩٩ ، ٢١١ وما بعدها .
 زين العابدين (علي) ٢١١ .
 الزيود ٢١٢ .

(س)

السائحون والسائحات ١٣١ .
 السادو الهنود (الرهبان البوذيون) ١٤٣ ، ١٤٥ .
 الساعة (نهاية الدنيا) ٣٣٩ (٨٩) .
 السامريون ٣٥٤ (١٣٩) .
 ساوسخايانت (الزرادشتي) ١٩٥ .

السبأى المعارض للمرجى ٢٩٥ (٢٠) .
 السبت ، ليس يوم راحة ١٩ .
 السبعيون ، انظر الاسماعيلية ٢١٢ وما بعدها .
 السبكي (تاج الدين) ٢٧١ (٢٧) ، ٢٨١ ، (١٢) ، ٢٨٣ ، (٣٣) ، ٢٨٥ ، (٤١) ، ٢٨٨ ، (٦٠) ، ٢٨٩ ، (٦٥) ، ٢٩٢ ، (٨٨ ، ٨٧) ، ٣٠١ ، (٦٩) ، ٣٠٢ ، (٧٥) ، (٧٦) ، ٣٠٨ ، (٢١) ، ٣١٢ ، (٥١) ، ٣١٨ ، (٩٨) ، ٣٢٠ ، (١٠٥) ، ٣٢٧ ، (٢) ، ٣٣٣ ، (٥٩) ، ٣٦٧ ، (٦٦) .
 سباسر (هربرت) عن العواطف القائمة مقام غيرها sentiments representatifs ٢٢٤ .
 السجع ١٥ .
 سراج الدين عمر الهندي ٣٤٨ (١١٠) .
 سراج علي (مولوي) ٢٧٨ (٥) .
 السرخسي (أبو علي) ١٦٤ .
 سعيد بن المسيب ٢٩٥ (١٥) ، ٣٠٥ ، (٦) .
 سفيان الثوري ٥٨ ، ٣٢٥ ، (١٥٠) .
 سفيان بن عيينة ٣١٣ (٥٣) .
 السلطة ، مبدأ ، يمارض مبدأ الاجماع ، انظر (إجماع) وانظر التعليمية .
 الساف ، أي عادة الأجداد ٣٥٩ (٢) .
 سلمان الفارسي ٢٢١ .
 السلمي ٣١٥ (٧٥) .
 سليمان الأطنى ٣٥٧ (١٧١) .
 سليمان بن صرد ٣٤٠ (٩١) .
 سليمان بن عبد الملك (الخليفة) ٣٤٠ (٩١) .
 السهاذي (فكرة هندية) ١٣٨ .
 السمنية ١٤١ .
 سنجر بن ملك شاه ٦٢ .
 السنة ١٢ ، ٤٠ وما بعدها ، ٧٣ ، ٩٦ ، ٢٢٣ وما بعدها .
 — تقابل الفرق الدينية ١٦٨ .
 — عند الشيعة ٢٠٣ وما بعدها .

الرهبانية ١٢٥ وما بعدها ، ١٣٠ ، ٣٠٧ (٢١) .
 الرواقيون ١١٥ .
 رويم ١٥٤ .
 ريتزنشتين عن أثر النكبية ١٥٠ .
 رينان (أرنست) عن التاولة ٣٥٢ (١٣٤) .

(ز)

زاهد ٩٠ ، ٢٩٨ ، ٣٠٧ (٢١) .
 الزبير بن بكار ٣٠٨ (٢٨) .
 الزبير بن العوام ١٢١ .
 الزرادشتيون ٨٥ ، ٢٠٧ ، ٢٥٧ .
 الزرقاني ٢٢٨ .
 الزكاة ٣٧ ، ٢٥ .
 الزندقة ١٤٢ ، ١٥٥ ، ١٦٧ ، ٢٤٩ .
 الزهد ١٢٩ ، ١٤٢ .
 الزهري ٢٨١ (١٤) .
 الزواج ، كيف سميت به البابية ٢٤٣ .
 — في البهائية ٢٤٦ .
 — بغير المسلمات ٢٠٩ ، ٣٥٤ (١٤٠) .
 — المؤقت ، انظر (التمه) .
 زياد بن أبي زياد ١٣٢ .
 زيد بن علي ٢١١ .
 الزيدية (فرقة) ١٩٩ ، ٢١١ وما بعدها .
 زين العابدين (علي) ٢١١ .
 الزيود ٢١٢ .

(س)

السائحون والسائحات ١٣١ .
 السادو الهنود (الرهبان البوذيون) ١٤٣ ، ١٤٥ .
 الساعة (نهاية الدنيا) ٣٣٩ (٨٩) .
 السامريون ٣٥٤ (١٣٩) .
 ساوسخايانت (الزرادشتي) ١٩٥ .

- شريك (قاضي الكوفة) ٦٢ .
- الشعبي ٢٨٦ (٤٤) .
- الشعراني (عبد الوهاب) ١٨٨ ، ٢٨٧ (٤٨) ،
- ٣٢١ (١٢٥) ، ٣٢٣ (١٤٠) ، ٣٣٤ ،
- (٦٧ ، ٦٨) ، ٣٣٦ (٧٩) .
- الشفاعة ٨٥ .
- الشك ٩١ .
- الشلمغاني ١٥٦ ، ٣٣٣ (٥٣) .
- شلير ماخر ، أصل الدين هو في الشهور
- بالتبعية ٤ .
- الشمسي التبريزي ٣١٤ (٦٥) ، ٣٢٠ (١١٣) .
- شمويل (= صويل) أو شامل ١٩٣ ،
- ٢٣٧ ، ٢٦٣ .
- الشهرستاني ١٨٤ ، ٣٠٠ (٦٠ ، ٥٦) ،
- ٣٥٢ (١٢٤) ، ٣٥٥ (١٤٩) .
- شهنور بن طاهر الأسفرايني ٣٥٢ (١٢٨) .
- الشوري ٢٣٠ .
- الشيخية (فرقة) ٢٤١ .
- الشيعة أو التشيع ٧٢ ، ١٤٠ ، ١٦٤ ، ١٧٤
- وما بعدها ، ٣٢٧ (١) .
- علاقتها بمعتقد المعتزلة ١٩٨ وما بعدها .
- العبادات والأحكام الفقهية قريبة من
- المذهب الشافعي ٢٠٠ وما بعدها .
- تقديسها للأولياء ٢٠٣ .
- موقفها حيال السنة ٢٠٣ وما بعدها .
- ليست إيرانية وإنما هي عربية بمحتة
- ٢٠٤ وما بعدها .
- أشد تعصبا من أهل السنة ٢٠٥
- وما بعدها .
- التشيع ديانة رسمية للدولة ٢٦٢ .

(ص)

- الصائبة ٣٥٤ (١٣٩) .
- صاحب السيف ٢٦١ .
- صبح أزل ٢٤٤ ، ٢٦٣ (٣٧) .

- السنة ، المقابلة بينها وبين الشيعة ١٧٤
- وما بعدها .
- فكرة في الوثنية العربية ٢٢٣ وما
- بعدها .
- السنوسي ٣٠٣ (٨٧) ، ٣٢٥ (١٥٢) .
- سنوك هيرجرونيه ، عن الروايات الابراهيمية
- في الاسلام ١٢ ، ٢٦٥ (٥) .
- عن العقائد الهندية عند مسلمي جزر
- الهند الشرقية ١٤٦ .
- عن الاسلام في الهند ٢٥٢ .
- السهروردي ٣٣٢ (٤٧) .
- السواراجي (حركة في الهند) ٢١٩ .
- السور القرآنية ٩ .
- المكية والمدنية ١٤ .
- السويدى ٢٦٢ ، ٣٦٧ (٦٧) .
- السياحة ١٣١ .
- السيخ (ديانة) ٢٥٣ ، ٢٥٥ .
- السيوطي ١٤٦ ، ٣١٣ (٥٦) ، ٣١٥ (٧٥) ،
- ٣٣٠ (٢٥) ، ٣٣١ (٤٣) .

(ش)

- الشاذلي (أحمد بن محمد الصوفي) ٣٢٣
- (١٣٨) .
- الشافعي (الامام) ٥١ ، ٥٣ ، ٥٥ ، ٢٠٠ ،
- ٢٩٢ (٨٨) .
- شامل ، انظر شمويل .
- شاه زند ١٩٣ .
- شتينر (هينريش) عن المعتزلة ٨٩ .
- الشرك ، الأصغر أو الخفي (اصطلاح في
- التوحيد) ٤٥ .
- (تعميم فكرة) عند المعتزلة ٩٩ .
- في التصوف ١٤٥ ، ١٥٢ .
- في تقديس الأولياء ٢٣٤ ، ٢٣٨ .
- في الهند ٢٥٣ ، ٢٥٤ .
- الشريعة ١٥١ ، ١٥٦ .

- الشيعة ٣٣٨ (٩٠) ٣٤٤ (٩٨) ،
 ٣٤٧ (١٠٨) .
 الطوسي (نصير الدين) ٣٤٦ (١٠٥) .
 طيفور (أحمد بن أبي طاهر) ٢٨٤ (٣٤) ،
 ٢٩٠ (٦٨) .

(ظ)

- الظاهر (اصطلاح في علم الكلام) ومقابلته
 بالباطن ٢١٦ .
 الظاهرية ١٥٤ ، ٢٢٢ .

(ع)

- عائشة ٦١ .
 طبد ، وعباد ١٣٠ ، ٢٩٣ (٣) ، ٢٩٨ (٣٩) ،
 ٣١٠ (٣٥) .
 عاشوراء ، الذكرى السنوية لكر بلاء ١٨ ،
 ١٧٩ ، ٢٠٣ .
 العباس ، جد العباسيين ١٧٧ .
 عباس أفندي خليفة بهاء الله ٢٤٨ وما بعدها .
 عباس شاه الفرس ٣٤٥ (٩٩) ، ٣٥٤ ،
 (١٣٨) .

- العباسيون ١٤٢ ، ٢٦٣ .
 — الطابع الديني لسياستهم ٤٨ وما بعدها .
 — نزاعهم مع العلويين ومكافحتهم لدعائهم
 ١٧٧ .
 — ورثة النبي ٣٣٢ (٤٦) .
 عبد البهاء ، انظر عباس أفندي .
 عبد الحميد بن يحيى الكاتب ٣٣٢ (٤٦) .
 عبد الرحمن بن الأسود ١٢٩ .
 عبد الرحيم بن علي (الشهير باسم القاضي
 الفاضل) ٢٧٨ (٥) .
 المبدرى (محمد المعروف بابن الحاج) ٣٠١
 (٦٩) .
 عبد العزيز سلطان مراکش ٣٦٠ (١٢) .

- الصراط ٩١ .
 الصفات ١٣٨ .
 الصفوى ، الدولة الصفوية في فارس ٢٦٢ .
 صلاح الدين ٢٠٨ ، ٢١١ (٣٩) .
 الصلاة ٢٤ ، ٧٥ .
 صلاة الجماعة ٢٤٧ .
 الصوف ١٣٦ ، ١٥٥ ، ٣١٣ (٥٨) ، ٣٢٢
 (١٣٢) .

- الصوفية أو التصوف ١٣٦ وما بعدها ،
 ٢٦٩ (٢٢) .

- أتباع الشريعة والمنكرون لها من رجال
 الصوفية ١٤٨ وما بعدها .
 — تأثرها بالتشيع ١٨٨ .
 — والاسماعيلية ٢١٦ وما بعدها .
 — في الهند ٢٥٤ ، ٢٥٥ .
 — في ديانة أكبر ٢٥٧ .
 الصيام أو الصوم ١٨٠ ، ١١٠ ، ٥٥٠ .

(ض)

- الضمير (عدم وجود مدلول لفكرة الضمير في
 اللغة العربية) ٢١ .

(ط)

- الطبرسي ٣١٢ (٤٩) .
 الطبرى ٢٧٠ (٢٧) ، ٢٧٩ (١١) ، ٢٨٧ ،
 (٤٨) ، ٢٩٣ (٣) ، ٢٩٤ (٧) ، ١٣ ،
 ٣١٢ (٤٧) ، ٣٤٠ (٩١) ، ٣٥٢ (١٢٦) .
 الطحاوى (أبو جعفر أحمد) ٣٤٨ (١١٠) .
 طريقة (اصطلاح صوفي) ١٤٥ ، ١٥١ ، ١٥٦ .
 — مراتب الطريقة ١٥١ .
 طلائع بن رزيك (الوزير الشيعي) ٢٠٤ .
 الطلاق ٢٦٤ .
 طلحة بن عبيد الله ١٢١ .
 الطوسي (محمد بن الحسن) ، فهرست المؤلفات

- عبدالقادر الجزائري (الأمير) بطل استقلال
الجزائر والفقيه ٣٣٧ .
- عبد القادر الجيلاني ١٥٤ ، ٣١٣ (٥٤) ،
٣١٤ (٦٢) .
- عبد القاهر البغدادي ١٤٧ .
- عبد الله ، والد النبي عليه السلام ١٨٣ .
- عبد الله بن جعفر ٣١٦ (٧٧) .
- عبد الله بن سبأ ١٩٢ ، ٢٠٥ ، ٢٩٥ (٢٠) ،
٣٣٦ (٧٩) .
- عبد الله بن سعد بن أبي السرح ١٢٢ .
- عبد الله بن عباس ٤١ ، ٢٠٤ .
- عبد الله بن عمر ٢٤ ، ٢٦٨ (٢٢) ، ٣٠٦ ،
(١٦) ، ٣٠٧ (٢١) .
- عبد الله بن عمرو بن العاص ١٢٤ .
- عبد الله بن المبارك ٣٢٤ (١٤٠) .
- عبد الله بن مسعود ٥٨ ، ٣١٢ (٤٦) .
- عبد الملك بن مروان ٨٧ ، ٢٩٣ (٣) ،
٣٤١ (٩١) .
- عبد المؤمن مؤسس دولة الموحدين ٢٣٧ .
- عبيد الله مؤسس الدولة الفاطمية ٢١٢ .
- عبيد الله بن موسى ٣٥١ (١٢٣) .
- عثمان بن عفان ٧٦ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٣٠ ،
١٦٩ ، ١٧٠ .
- تقواه ١٦٩ .
- زوجته المسيحية نائلة ٢٠٩ .
- عثمان بن عبيد الله ١٢٨ .
- عثمان بن مظعون ٣٠٦ (١٦) .
- عجاج ٢٩٤ (٣) .
- العدالة الالهية ٧٨ ، ٩٢ وما بعدها .
- العدل ٩٢ ، ١٩٨ ، ١٩٩ .
- العدلية ١٩٧ .
- العراق ، موطن الدقائق الفقهية ٦٣ ، ٦٤ ،
٢٩١ (٨٢) .
- موطن الزهد ١٣٠ .
- يحجج إليه الشيعة ٢٠٣ (١٠٩) .
- عروس المؤذن ٣٤٨ (١٠٩) .
- العزار او العازار بن عزاريا ٢٨٣ (٣٢) .
- العزوبة ١٢٥ وما بعدها ، ٣٠٧ (٢١) .
- العسقلاني (ابن حجر) ٢٨٣ (٢٧) .
- العسكري (أبو محمد) ١٩٠ ، ٣٥٥ (١٤٣) .
- عصبة الهند المسلمة ٢١٩ .
- عصمة الأئمة ١٨٥ وما بعدها ، ١٨٨
وما بعدها .
- محمد عليه السلام ١٨٦ .
- العطار (فريد الدين) ٢٧١ (٢٧) ، ٢٩١ ،
(٨٢) ، ٣٢٠ (١١٤ ، ١١٢) ، ٣٢٢ ،
(١٢٨ ، ١٣٤) ، ٣٢٣ (١٣٧) .
- العقائد ٣٤٨ (١١٠) .
- العقل ٩١ ، ١٠٧ ، ١١٠ ، ١١٤ .
- في التصوف ١٥٣ وما بعدها .
- عقود شركات التأمين ٢٢٩ .
- العقيدة ٦٧ وما بعدها ، ١٦٢ .
- في التشيع ١٨٤ ، ١٩٧ وما بعدها .
- عكاف بن وداعة الهلالي ١٢٥ .
- العلامي (أبو الفضل) ٢٥٦ .
- العلويون ، نزعاتهم ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ٢٩٥ ،
(٢٠) .
- على إلهي ١٨٤ ، ٣٣٢ (٥٢) .
- على بن أبي طالب ٤١ ، ٧٦ ، ١٦٩ وما بعدها .
- ٢٨١ (١٧) ، ٢٩٥ (٢٠) ، ٣٣٠ (٢٥) .
- ٣٤٠ (٩١) .
- زهده ٣١٠ (٣٩) .
- في التصوف ١٤٠ .
- احترام أهل السنة له وتقديس الشيعة
إياه ١٧٤ وما بعدها .
- تأليهه ١٨٢ وما بعدها ، ٢٠٥ ، ٣٣٦ —
٣٣٨ (٧٩) .
- الايمان برجعته ١٩١ ، ٣٣٧ (٧٩) .
- الموازنة بينه وبين عيسى ٣٣٧ (٧٩) .
- الزعم بأنه مؤسس مذهب المعتزلة ١٩٨ .
- إله الرعد ٢٢٠ .
- إله العرب ٢٢٠ .

- العهد القديم في الأحمدية ٢٦١ .
- العوض (اصطلاح في التوحيد) ٩٤ .
- عيد الندير ٢٠٣ .
- عيسى والعقيدة المهدية ١٩٤ ، ٣٤٢ (٩٢) .
- فيض العقل الكلي ٢١٣ ، ٢١٤ .
- في البابية ٢٤٢ .
- عند الأحمدية ٢٥٩ ، ٢٦٠ .

(غ)

- غدر (مكر ، كيد) ٢٩ ، ٣٠ .
- الغزالي ١٥٧ وما بعدها ، ١٦٧ ، ٢٣٦ ، ٢٤٠ ، ٢٦٩ (٢٢) ، ٢٩٨ (٤٥) ، ٣١٣ (٥٢) ، ٣١٥ (٧١) ، ٣٢١ (١٢٥) .
- يعلم التسامح ١٦٧ .
- يدحض التعليمية ٢١٨ .
- غصن أعظم ٢٤٨ .
- غلام أحمد القادياني ٢٥٩ وما بعدها .
- الفلاة ١٨٥ .
- الغنوصية ، أثرها في الاسلام ١٨ ، ١٩ .
- في التصوف ١٤٨ ، ١٤٩ .
- أثرها في الأساطير الشيعية ٢٢٠ ، ٢٢١ .
- في البابية ٢٤٣ .
- غير مهدي ٣٤٣ (٩٣) .

(ف)

- الفاتحة ٥٥ .
- الفارابي ٢٦٩ (٢٢) .
- فارماسون أو فران ماسون ٢٤٩ .
- الفارق ٣٤٨ (١٠٩) .
- فاسق ١٦٣ .
- فاطمة ١٦٩ ، ١٧٤ ، ١٧٥ .
- الفاطيون ٣٣٢ (٤٦) .
- (دولة) ٢١٢ ، ٢١٦ .

- على أمير النجوم ٢٢١ .
- في ثلاث إلهي ٢٢١ .
- على بن جعفر بن الأسود ٣٤٥ (٩٨) .
- على بن الحسين ٢٦٧ (١١) .
- على زين العابدين ٢١١ .
- على القاري ٣٣١ (٤٥) ، ٣٣٣ (٥٩) ، ٣٣٤ (٦٤) .
- على محمد (سيد) ٣٣٠ (٢٤) .
- على المرتضى علم الهدى ٣٤٧ (١٠٦) ، ٣٥٠ (١١٧) ، ٣٥٣ (١٣٨) ، ٣٥٤ (١٤٢) .
- على وفا ٣٣٦ (٧٩) .
- العلانية انظر الذمية .
- عليكره ، جامعة — الاسلامية ٢٥٩ .
- عمارة اليمنى ٣٤٧ (١٠٨) .
- عمر بن الخطاب ٣٧ ، ٦١ ، ٧١ ، ١٦٩ ، ٢١٠ ، ٢٧٨ (٤) ، ٢٧٩ (١١) ، ٣٣٤ (٦١) ، ٣٤٠ (٩١) .
- يلغى نكاح المتعة ٢٠٢ .
- عمر بن عبدالعزيز ٣٨ ، ٤٨ ، ٦١ ، ٢٣٩ ، ٢٩٤ (٣) ، ٢٩٥ (١٨) .
- اعتباره مهديا ٣٤١ (٩١) .
- عمر بن الفارض « سلطان الماشقين » ١٣٨ ، ١٤٠ .
- عمرو بن سعيد ٨٧ .
- عمرو بن عبيد ٩٠ .
- العمل (اصطلاح في التوحيد) ٧٦ .
- العهد الجديد ٢٣ ، ٤٢ .
- الترجمة النسطورية العربية ٢٩٨ (٣٩) .
- أثره في الزهد الاسلامي ١٣٢ ، ١٣٦ .
- في البهائية ٢٤٨ .
- في الأحمدية ٢٦١ .
- العهد القديم ٩ ، ٢٤ ، ٤٢ ، ١١٢ ، ٣٠٩ (٣٥) .
- يثبت نبوة محمد عليه السلام ، ونظرية الامامة ٣٢٩ (٢٤) .
- استخدام البهائيين له ٢٤٨ ، ٢٥٠ .

(ق)

- قائم الزمان ١٩٦ ، ٢٤٤ .
- القاديانية ، انظر غلام احمد .
- قازان (المؤتمر السنوي الشيعي) ٢٦٣ .
- القاشي أو القاشاني (عبد الرزاق) ٣١٥
- (٧٥) .
- القاضى الفاضل ، انظر عبد الرحيم بن علي .
- قاسم بن عباس ١٩٣ .
- القالي ٢٧٠ (٢٥) ، ٢٩٠ (٧٢) ، ٣١٠
- (٣٩ ، ٣٥) ٣٢٩ (١٩) .
- القبلة ٧٥ ، ١٦١ ، ٢٣٩ ، ٢٤٧ .
- القبيح (اصطلاح في التوحيد) ٩٥ .
- القدر والقدرية ٨٥ وما بعدها ، ٨٩ ، ٩٢ .
- القرآن ٩ ، ١٠ ، ١٣ وما بعدها .
- أهميته للاسلام ٣٣ .
- جمعة ٢٧٢ — ٢٧٥ (٣٦) .
- الآيات المتشابهة ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ .
- عن حرية الاختيار ٧٨ وما بعدها .
- لا يمكن الاتيان بمثله ٩١ .
- مخلوق أو غير مخلوق ١٠٢ وما بعدها .
- عن الزهد ١٣١ .
- عن محبة الله ١٣٩ .
- تأويله في التصوف ١٤٠ وما بعدها .
- ٢١٤ .
- عند الاسماعيلية ٢١٤ .
- تشكك الخوارج والمعتزلة في سلامة
- أجزائه ١٧٣ .
- إنكار النصيرية له ٢٢١ .
- القراء (الاتقياء الذين يقرؤون القرآن)
- ١١٩ ، ١٣٠ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ (٣٥) .
- القرشي (أبو عامر) ، محمد بن سعدون ٩٧ .
- القرطبي ٣١٧ (٨٥) .
- قرة العين ٢٤٣ .
- القزويني ٣٢٧ (٢) ، ٣٥٧ (١٦٩) .

- حجر الدين الرازي ٦٥ ، ٢٨٦ (٤١) ، ٢٩٩
- (٥٠) ، ٣٠١ (٧١) ، ٣٢١ (١٢٥) ،
- ٣٢٨ (١٤) ، ٣٤٦ (١٠٥) .
- الفرائضية في الهند ٢٥٤ .
- فرانس (أناتول) عن مؤسسي الأديان ٣٥ .
- الفرزدق ٢٩٧ (٣٤) ، ٣٤٠ (٩١) .
- الفرقة الناجية ١٦٧ .
- الفروع (اصطلاح فقهي) ٢٠٠ .
- فريد الدين العطار ، انظر العطار .
- فريدلندر (إ.) دراسته عن التشيع ٣٣٣
- (٥٣ ، ٥٥) ، ٣٣٦ (٧٨ ، ٧٩) ،
- ٣٤٢ (٩٢) .
- فريدريك الثاني « المسائل الصقلية » ١٣٩ .
- الفريسيون ، الترجمة العربية لكلمة ٢٩٨ (٣٩) .
- فسق ٥٩ .
- الفشني ٣٣٧ (٧٩) .
- فضل الله الأسترابادي ٢١٧ .
- الفقه ٤٧ وما بعدها ، ٢٩١ (٨٢) .
- مكافئة الفزالي له ١٥٨ وما بعدها .
- الفقهاء ٤٩ .
- فقير ١٣٤ .
- فكرة الله ٢٩ .
- فلهوزن (يوليوس) خصائص الدولة الأموية
- ٢٧٩ (٦) .
- عن عداوة الأمويين للقدرية ٢٩٧
- (٣٣) .
- إنكاره للأصل الايراني للتشيع ٢٠٥ .
- قمبري ، عن الجهود الثقافية عند التتار ٣٦٦
- (٦١) .
- الفناء الأصغر ١٤٤ ، ٣١٧ (٨٧) ، ٣١٩
- (٩٩) .
- فنسنتي (كارل) ٢٣٩ .
- فيشر (أوجست) ٢٧٣ (٣٦) .
- الفيض ، مذهب ، انظر الأفلاطونية الحديثة .
- فيلون ١٤٠ .
- الفوائد الربوية ٢٢٩ ، ٣٦٠ (١٢) .

- عن الأثر الهندي على أبي العلاء المعري . ١٤٢ .
— عن الأثر الهندي في التصوف ١٤٦ .
الكعبة ١٨٠ ، ٧ .
الكفر ٣٢٥ (١٤٩ ، ١٥٠) .
الكلام (علم) ٨٩ وما بعدها ١١٤ .
— إنكار الصوفية له ١٥٣ وما بعدها .
— حكم الغزالي عليه ١٥٧ وما بعدها .
الكلية عند الدراويش ١٤٩ .
كليفور د بارني (الآنسة لورا) ٢٤٨ .
كليمان السكندري ١٤٩ .
الكليني (أبو جعفر محمد) ٣٢٩ (٢١ ، ٢٤)
٣٣١ (٣٧ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢) ، ٣٣٥ ،
(٧٢) ، ٣٣٨ (٨٩) ، ٣٤٧ (١٠٨) ،
٣٥٥ (١٤٥ ، ١٤٦) ، ٣٦٦ (٦٢) .
الكيت ٢٩٤ (١٤) ، ٣٥١ (١١٩) .
الكندي ٣٣٩ (٨٩) .
كونين عن مقدرة الاسلام على التطور . ٢٣١

(ل)

- لامانس (هنري) ٢٨٩ (٦٢) ، ٢٩٤ (١٠) .
— عن معاوية والامويين ٧٢ .
— عن المتأولة ٣٥٣ (١٣٤) .
— عن النصيرية ٣٥٦ (١٦٠) .
اللفظ (اصطلاح في التوحيد) ١٨٧ .
— الواجب ٩٤ .
لغة عالية ٢٤٦ .
لوازي . عن القيمة النسبية للديانات ٢٠ .

(م)

- المأمون (الخليفة) ١٠٢ ، ٢٨٤ (٣٤) ،
٢٨٩ (٦٨) ، ٣٥١ (١٢٣) .
الماتريدي (أبو منصور) ٩٩ وما بعدها .
١٠٧ ، ١٠٤ .

- التسطلاني ٣٠٨ (٢٨) ، ٣٣٩ (٨٩) .
التشيري (عبد الكريم بن موزان) ١٥٦ .
وما بعدها ، ٣١٣ (٥٤) ، ٣٢٣ (١٣٨) .
٣٢٧ (٢) .
قطب الدين الأمير (أبو منصور) ٦٢ .
القنطلي ٢٧٨ (٥) .
القارب ، هي موضع التقوى ١٤٨ ، ١٦٥ ،
٣١٩ (١٠٠) .
القنبي (أبو جعفر محمد بن بابويا) ٣٤٥ (٩٨) .
القنبي (محمد بن حسن بن جمهور) ٣٣٨ (٨٩) .
القنوت ٢٠١ .

(ك)

- كارا ده دقو ، عن حرية الاختيار في القرآن . ٢٩٧ (٢٩) .
— عن تسامح الشيعة ٢٠٥ .
الكافلي (اسد الله) ٣٣٤ (٧٠) ، ٣٣٥ ،
(٧٢) ، ٣٣٦ (٧٦) ، ٣٤٦ (١٠٤) .
كافر ٧٦ ، ٩٠ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٧ ،
١٧١ ، ٣٢٥ (١٤٩ ، ١٥٠) .
كايتاني (ليوني) حوليات الاسلام ٢٦ ،
١٢٢ ، ٢٧١ (٣٠) .
— عن تعصب العرب ٢٧٧ (٣) .
— عن تناول الخمر ٢٨٨ (٦١) .
كبير (رسول مدرسة راماناندا) ٢٥٥ .
الكتاب الاقدس ٢٤٥ ، ٣٦٢ (٢٥ ، ٢٧) ،
٢٨ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٥ .
كربلاء (معركة) ٧٢ ، ١٧٦ .
— احياء الشيعة لها ١٧٩ .
— موطن من موطن الحج عند الشيعة .
٢٣٠ ، ٣٥١ (١٢٠) .
كرون (فريديك) عن الكتب الخاصة
باختلاف المذاهب ٢٨٧ (٤٨) .
كريم (ألفرد فون) أثر مسيحي الشام على
القدونية ٨٤ .

- انكار الاسماعيلية للصفة النبوية عند ،
٢١٤ .
- أساطير النصيرية عنه ، ٢٢٠ ، ٢٢١ .
- محمد بن إسماعيل ٢١٢ .
- محمد أبو القاسم ١٩١ .
- محمد الباقر ١٨٧ .
- محمد الجونبوري ٣٤٣ (٩٣) .
- محمد الحنفي (هبة الله) ٣٤٢ (٩١) .
- محمد بن خلف (خنفس) ٥١ .
- محمد بن سعدون ، انظر أبا عامر القرشي .
- محمد بن سعود ٢٣٨ .
- محمد العباسي المهدي ٣٤٢ (٩١) .
- محمد عبده ١١٤ ، ٢٢٩ ، ٣٠٢ (٧٢) .
- محمد علي باشا والي مصر ٢٣٨ .
- محمد علي (الشاه) ١٩٧ .
- محمد علي ميرزا مؤسس البايية ٢٤١ وما بعدها ،
٢٤٥ .
- محمد بن وسيم ١٣٥ .
- محمود الغزنوي ٢٥١ .
- محن الشيعة ١٧٨ ، ١٧٩ ، ٣٣٠ (٢٩) .
- محي الدين ، انظر الغزالي .
- محي الدين بن عربي ١٥٢ ، ١٥٣ ، ٣١٥
(٧٥) ، ٣١٦ (٧٨) ، ٣٢١ (٢٥) ، ٣٣٥
(٧٢) .
- المدراس ٢٦٩ (٢٢) ، ٢٧٠ (٢٤) ، ٣٠٠
(٦٥) ، انظر أيضا الهجادة والتلمود .
- المدينة ٩ وما بعدها .
- المذاهب ٥٠ وما بعدها ، ١٧٣ ،
٢٠٠ .
- اختلاف ٥٤ وما بعدها .
- ليست فرقا ١٦٧ .
- المرابطون ١٨٤ .
- المرادي ٣٣٥ (٧٢) ، ٣٤٥ (٩٩) .
- المراقبة (اصطلاح صوفي) ١٤٥ .
- المرجئة (فرقة) ٧٥ وما بعدها ، ١٧١ ،
٢٨٥ (٤١) ، ٢٩٥ (٢٠) ، ٢٩٦ (٢٥) .
- ماكوليف (م . ا .) عن ديانة الشيخ ٢٥٥ .
- مالك بن أنس ٤٢ ، ٥٢ ، ٥٦ ، ١١١ ،
٢٢٨ .
- مالك بن دينار ١٣٥ .
- الماوردي ٣٠٠ (٦١) ، ٣٠٧ (١٨) ،
٣٣٢ (٥٠) .
- مبتدع (اصطلاح فقهي) ٢٢٦ .
- المتكلمون ٨٩ وما بعدها ١١٦ ، ١٥٠ ،
١٥١ .
- يتشمعون الزندقة ١٦٤ .
- المتعة (نكاح) ٢٠١ وما بعدها .
- المتواليه ، المتوالي ٢٠٨ ، ٣٣١ (٤٢) ،
٣٥٣ (١٣٥ ، ١٣٤) .
- المتوكل (الخليفة) ٣٨ ، ١٠٣ ، ١٧٧ .
- المجادلة ، الجدل ١٣ ، ١٤ .
- مجاهد أحد مفسري القرآن ٢٧٢ (٣٣) .
- مجتهد ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٥٧ .
- مجلة الأديان ، لسان حال فرقة الأحمدية ٢٦١ .
- المجوس ١٩ .
- المحاسبي (الحارث) ٣١٩ (١٠٠) ، ٣٢٧ (٢) .
- محنة الله ١٥١ وما بعدها ، ١٥٩ .
- الحبي ٢٨٥ (٣٦) ، ٣١٣ (٥٣) ، ٣٥٤
(١٣٨) .
- المحروقي ، درويش ٣٢٨ (٨) .
- محمد صلى الله عليه وسلم ٥ وما بعدها .
- خصائصه ٢٥ وما بعدها .
- الصورة المثالية له ٢٥ ، ٢٦٨ (٢٢) ،
٢٦٩ .
- تحبيذه للزهد ١٢٧ .
- مزاحه ٣٠٨ (٢٨) .
- آراء الفرق الشيعية النالية في رسالته
١٨٤ ، ٣٣٣ (٥٣) .
- جحد نبوته ٣٣٣ (٥٣) .
- عصمته ١٨٥ وما بعدها .
- كظهور من المظاهر الدورية للعقل الكلي
٢١٣ ، ٢١٤ .

- المطبعة ٢٢٩ .
 مظهر أو منظر ٢٤٤ .
 معاذ بن جبل ٣٨ ، ٣١١ (٣٩) .
 معاوية ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٧٠ ، ٢٧٠ (٢٧) ،
 ٢٧٩ (١٠) .
 المعتزلة ٨٩ وما بعدها ، ١٧٢ .
 — العدل والتوحيد ٩٢ وما بعدها .
 — عن التجسيم ٩٥ وما بعدها .
 — عن صفات الله ٩٨ وما بعدها .
 — زعمهم بأن القرآن مخلوق ١٠١
 . وما بعدها .
 — عقليون ولكنهم متعصبون ١٠٢
 وما بعدها .
 — مذهبهم كان ديناً رسمياً للدولة ١٠٢ .
 — مخالفتهم للأشاعرة ١٠٨ وما بعدها ،
 ١١٠ ، ١٦٤ ، ٣٢٦ (١٥٤) .
 — صلتهم بالفلسفة الأرسططاليسية ١١٥
 وما بعدها .
 — لا يكونون فرقة ١٦٧ .
 — علاقتهم بالخوارج ١٧٢ .
 — علاقتهم بالشيعة ١٩٩ وما بعدها .
 — الحديثون ٢٥٩ .
 — المعتصم (ال خليفة) ٦١ ، ١٠٢ .
 — المعجزة ١١٧ وما بعدها .
 — معصوم ٢٨٥ (٣٩) .
 — معضد بن يزيد ١٣٠ ، ٣١٢ (٤٦) .
 — معمر بن عباد ١٠٦ .
 — المغيرة ، فرقة ١٨٥ .
 — المفيد الشيخ ٣٥٣ (١٣٨) .
 — مقاتل الشيعة ٣٣٠ (٣٢) .
 — المقداد بن عبد الله الحلي ٣٤٧ (١٠٥) .
 — المقدسي ١٦٢ ، ٢٩٦ (٢٥) ، ٣٤٦ (١٠١) .
 — المقرئ ٣٤٨ (١٠٩) .
 — المقصرة (اصطلاح في علم الفرق) ٢٢٢ .
 — المقنع ١٩٣ .
 — المكتفي (ال خليفة) ٦٢ .
- ٢٩٨ (٣٨) ، ٣٢٥ (١٥٠) ، ٣٢٦ ،
 (١٥٤) .
 — مرجوليوت ، عن أثر العهد الجديد في الأدب
 الزهدي القديم ١٣٢ .
 — المرदार (أبو موسى) ١٠٦ .
 — المرقونيون ، انظر الفنوصية .
 — مروان بن الحكم ٢٩٣ (٣) .
 — مرييل Merrill ٢٠٨ .
 — المسيحية ١٤٦ ، ٢٣٩ .
 — مستعجب (اصطلاح فقهي) ٥٩ .
 — المستنصر (ال خليفة الفاطمي) ٣٤٦ (١٠٤) .
 — المسمودي ٢٩٠ (٧١) ، ٢٩٧ (٢٨) ،
 ٣٠٥ (٦) ، ٣٥٥ (١٥٤) .
 — مسلم (المحدث صاحب الصحيح) ٤٢ ،
 ٢٦٧ (١١) .
 — والشيعية ٢٠٤ .
 — المسيحيات (نكاح) ٢٠٩ ، ٣٥٤ (١٤٠) ،
 ٣٥٥ (١٤٢ ، ١٤١) .
 — المسيحية ، الجدل ضد ١٣ ، إنكار الزهد
 المسيحي ١٣١ .
 — أثرها في القدرية ٨٤ .
 — أثرها في الزهد ١٣١ ، ١٣٦ .
 — أثرها في النصيرية ٢٢٠ .
 — المسيحيون ، الموقف حيال ، ٣٧ وما بعدها .
 — أهل السنة أكثر تسامحاً من الشيعة
 حيال ، ٢٠٥ وما بعدها ، ٣٥٣ (١٣٥) .
 — أطعمة ، ٢٠٧ وما بعدها ، ٣٥٣ ،
 (١٣٨) ، ٣٥٤ (١٣٩) .
 — إعاتهم من الأموال العامة ٢١٠ .
 — عناصر ، في الاسلام ١١٥ ، ١٣ ،
 ١٤ ، ٢٦٦ (١٠) .
 — أثر التصوف الاسلامي في رهبنة
 . المسيحيين ٣١٢ ، ٣١٣ (٥١) .
 — مشرب (الشيخ) ١٥٠ .
 — مصحف فاطمة ٣٣٥ (٧٢) .
 — المصلحة (اصطلاح فقهي) ٢٢٨ .

- الموطأ ٢٨٨ (٥٩) .
- موفق الدين عبدالله بن قدامة ٢٩٩ (٥٢) .
- الميداني ٣٣١ (٣٤) .
- الميزان (الذي توزن به أعمال الناس) ٩٢ .
- ميلر (أوجست) ١٧٠ .
- ميلر (ماكس) ، عن أكبر ٢٥٦ .
- ميمون (موسى بن) ٢٧٨ (٥) ، ٢٩٩ .
- (٤٨) ، ٣٠٢ (٨٢) .

(ن)

- نائلة زوجه الخليفة عثمان ٢٠٩ .
- نادرشاه ٢٦٢ .
- ناسك ، نساك ١٣٢ ، ٢٩٣ (٣) .
- الناصر (الخليفة) ٣٤١ (٩١) .
- ناطق (اصطلاح في تاريخ الفرق) ٢١٣ .
- الناقوس ٢٧٩ (١٠) .
- نامازى ٣٤٣ (٩٣) .
- ناناك ٢٥٥ .
- النباتيون ١٣٢ ، ١٣٣ .
- النجاشي (أبو العباس أحمد) ٣٣٦ (٧٥) ،
- (٧٧) ، ٣٣٨ (٨٩) ، ٣٤٥ (٩٨) .
- ٣٥٥ (١٤٥) .
- النجف ١٩٧ ، ٢٣٠ ، ٢٦٤ .
- النخالة ٣٥٣ (١٣٥) .
- النسائي (صاحب الحديث) ٤٢ ، ٢٨٩ .
- (٦٦) .
- النصيرية (فرقة) ١٨٤ ، ٢٢١ ، ٣٥٣ (١٣٤) ،
- ٣٥٦ (١٦٠) .
- النظر (اصطلاح في التوحيد) ١١٠ .
- النظام ١١٥ ، ١٩٩ .
- نظام الملك ١٠٧ .
- النظامية ، الجامعات ١٠٧ ، ١٥٨ .
- التقاض ٢٩٢ (٨٩) ، ٢٩٤ (٣) .
- النسكاح ، انظر الزواج .
- النوبختي (حسن بن محمد) ٣٣٦ (٧٥) .

- مكاشايجي قصين ١٩٣ .
- مكدونالد ، تحليله السيكولوجي لحالات
- التصوف ٣١٤ (٦٣) .
- عن التربية ٣٥٩ (٦) .
- مكر الله ٢٩ وما بعدها ، ٢٧٠ (٢٧) .
- مكروه (اصطلاح فقهي) ٥٨ .
- مكة ، قبل ظهور محمد صلى الله عليه وسلم ٧ .
- فتح النبي لها ١٢ .
- الملا ، علماء فارس ٢٤٢ .
- اللامتية ١٤٩ ، ١٥٠ .
- الملاحى ٣٢٠ (١٠٧) .
- ملة البيان وملة الفرقان ٢٤٥ .
- المنبر ٢٤٧ .
- المنصور (الخليفة) ٩٠ ، ٣٣٠ (٢٨) .
- المنيني ، أحمد ٣٤٤ (٩٦) ، ٣٤٥ (٩٩) .
- المهدوية ، فرقة ٣٤٢ (٩٣) .
- المهدي ، الخليفة ٦٢ ، ٦٥ .
- يضطهد الشيعة ١٧٨ .
- المهدي ٧٤ ، ١٢٩ ، ١٨٤ .
- فكرة في التشيع ١٩١ وما بعدها ،
- ١٩٤ وما بعدها .
- فكرة في السنة ١٩٤ .
- نشأة فكرة المهدي ١٩٤ وما بعدها .
- الايمان بمقيدة المهدي في فارس
- المعاصرة ١٩٧ .
- معنى كلمة ٣٤٠ (٩١) .
- الحركات المهدية ١٩٥ ، ٢٤١ ، ٣٤٢ (٩٣) .
- موتيلسكي ١٧٢ .
- المورى ، حاجي بابا ٢٠٧ .
- المواقف ٣٠٢ (٧٩) ، ٣٠٣ (٨٦ ، ٨٣) .
- الموحد ٢٩٦ (٢٥) .
- موسى (النبي) ١٥٢ ، ١٨٣ .
- إنكار نبوته ورسالته ٣٣٣ (٥٣) .
- كمظهر للعقل الكلى ٢١٣ .
- رجعتة في شخص الباب ٢٤٢ .
- موسى الكاظم ١٩١ .

- الهمداني ، ابن الفقيه ٣٢٧ (٣) .
- الهمداني ، محمد بن عبد الرحمن ٣٣٧ (٧٩) .
- همر برجشتول ١٣٨ .
- الهندي (سراج الدين عمر) ٣٤٨ (١١٠) .
- الهندية (الآثار) في الاسلام ٨٤ ، ١٤٢ ، ٢٥١ وما بعدها .
- هورتن (ماكس) عن علم الكلام ٣٠٢ (٨٠، ٧٧) .
- هوروقت (س .) عن الكلام ٣٠٢ (٧٧) ، (٨٠) .
- هوروقت (يوسف) ٣٤٣ (٩٣) .
- هوينفيلد ، عن عناصر الأفلاطونية الحديثة في التصوف ١٤١ .
- الهيشي (شهاب الدين أحمد بن حجر) ٢٧٢ (٣٤) ، ٢٨٠ (١٢) ، ٣٠٣ (٨٤) ، ٣٤٣ (٩٥) .
- هيرجرونية ، انظر سنوك .
- هيوار (كليمنت) ٣٥٥ (١٥٥) .

(و)

- واصل بن عطاء ٩٠ .
- الواقدي ٢٧٩ (٦) .
- وجوب (اصطلاح فقهي) في الأحكام ٥٨ .
- — يلتزمه الخالق عز وجل ٩٣ .
- وسترمارك (إدورد) عن العرف والمادة كأصل من أصول الشريعة ٢٢٣ .
- وصال (اصطلاح صوفي) ١٣٨ ، ١٥٤ .
- وحي (اصطلاح في عقائد الفرق) ١٧٥ .
- الوقائون (اصطلاح في عقائد الفرق) ١٩٣ .
- وكيع بن الجراح ٦٢ .
- الولاية (اصطلاح في عقائد الشيعة) ١٨٢ .
- ولسينسون ، عن الاسلام في جزر الهند الشرقية ٢٥٢ .
- ولي ، أولياء ، (تقديس الأولياء) ٢٠٣ ، ٢٣٢ وما بعدها ، ٢٣٥ .

- نوح ٣٣٦ (٧٩) .
- نور الدين ٣١١ (٣٩) .
- نولدكه (ت .) عن عالمية الرسالة الحمديّة ٣٢ ، ٢٧٢ (٣٢) .
- — تاريخ القرآن ٢٦٦ (٧) ، ٢٧٣ (٣٦) ، ٣٠٨ (٢٩) .
- — عن كلمة صوفي ٣١٤ (٥٩) .
- النوروي ٢١ ، ٢٦٧ (١١) ، ٢٦٨ (٢٢) ، ٢٧١ (٢٧) ، ٢٨٢ (٢٦) ، ٢٩٥ (١٧) ، ٣٠٥ (٦) ، ٣٠٦ (١٠) ، ٣٠٨ (٢٧) ، ٣١١ (٣٩) ، ٣١٦ (٧٧) ، ٣٣٠ (٢٨) ، ٣٣٣ (٥٧) ، ٣٣٤ (٦٥) .
- نويز (كونت) ٢٥٦ .
- النوري (أبو الحسين) ٢٦٩ (٢٢) .
- نيروانا ، انظر أتمان .
- نيسابور ، الجامعة النظامية ١٠٧ .
- نيكلسون (ر . ا .) ، أثر الأفلاطونية الحديثة في التصوف ١٤١ .
- — تاريخه للتصوف ١٤٧ .
- النية ٢٣ ، ٤٤ .

(هـ)

- هارتمان (مارتن) ، تيار الأفكار المهدية في تركيا الماصرة ١٩٥ .
- هارون ٣٣٣ (٥٣) .
- هارون الرشيد ٦٥ .
- هاريداسا ٢٥٦ .
- الهجادة ٩ .
- — الاسلامية ٤٢ ، ٨٤ .
- — عند أحبار اليهود ٣٠٠ (٦٥) ، انظر أيضا مادتي مدراش وتلمود .
- الهجرة ١٠ ، ٩ .
- الهروي (أبو اسماعيل) ١٥٤ .
- هشام (الخليفة) ٣٤١ (٩١) .
- هشام القوطي ١٠٦ .

- (٢٨) ، ٣٣٠ (٢٩) ، ٣٣٤ (٧١) .
- اليهود ٤١، ١٠ ، ٢٨٠ (١٢) ، ٣٢٩ (٢٤) .
- بالمدينة ٩ .
- باليمن ٣٨ .
- في بصرى ٣٩ .
- عقود الارتباط بهم ٢٨٠ (١٢) .
- تسامح السنيين معهم أكثر من الشيعة
- ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٣٥٣ (١٣٥) ، ٣٥٤
- (١٣٩)
- أطعمة ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٣٥٣ (١٣٧) .
- (١٣٨) ، ٣٥٤ (١٣٩) .
- اليهودى المسيحى (الأثر) في عقيدة المهدى
- ١٩٢ وما بعدها .
- (الأثر) في التشيع ٢٠٥ .
- اليهودية (المؤثرات) في الاسلام ٩٥ ، ٩٠ ، ١٠٠
- ١٠١ ، ٥٩ ، ٢٦٦ (١٠) .
- اليهوديات (الزواج بين) ٢٠٩ .
- يوتنج (يوليوس) ٢٣٨ .
- اليوجى الهندى ١٤٨ ، ٣١٩ (١٠٢) .
- يونس (الأمير المارونى) ٢٧٨ (٥) .

الوهايون ٢٣٦ وما بعدها .
— في الهند ٢٥٢ وما بعدها .

(ى)

- يا أبانا (في الحديث) ٤٢ ، ٤٣ .
- اليانعى ٣٠٧ (٢١) ، ٣١٢ (٥١) ، ٣١٤
- (٧٠) ، ٣١٧ (٨٤) .
- ياقوت ٢٩٠ (٧٠) ، ٢٩٨ (٤٣) ، ٣٢٤
- (١٤٦) ، ٣٢٥ (١٥١) ، ٣٣٢ (٤٦)
- ٣٣٣ (٥٣) ، ٣٥٢ (١٢٥) .
- يثرب انظر المدينة .
- يحيى بن أكثم ٢٨٩ (٦٨) .
- يحيى بن زكريا ، عصمته ١٨٦ ، ٣٣٣ (٥٧)
- يحيى بن سعيد ٢٨٣ (٣٢) .
- يحيى بن معين ٢٩٢ (٨٧) .
- يزيد بن معاوية ٢٩٤ (٥) .
- يعقوب ، عن طريقة البكطاشية ١٤١ ، ٣١٩
- (١٠١)
- اليقوتى ٢٦٧ (١١) ، ٢٧٩ (١١) ، ٢٩٧

